

الإتجاه النقدي في

فلسفتُ أرسطو



دكتور

محمد جمال كيلاني

دار ومكتبة الإسراء
للطببع والنشر والتوزيع



الإتجاه النقدي

فلا

فلسفة أرستو

دكتور

محمد جمال الكيلاني

٢٠٠٧

دار ومكتبة الإسلام
للطباعة والنشر والتوزيع

جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

2007

الكيلاني ، محمد جمال.	
الاتجاه النقدي في فلسفة أرسطو: محمد جمال الكيلاني - ط ١ - طنطا:	
دار ومكتبة الإسراء للطبع والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.	
٢٨٠ ص؛ ٢٤ سم.	
٩٧٧ ٤٣٤ ٠٠٨ ٦	تدملو
١٨٥	١- فلسفة أرسطو
	أ- العنوان
2515/2007	رقم الإيداع :

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب المصرية
إدارة الشئون الفنية

دار ومكتبة الإسراء
للطبع والنشر والتوزيع

طنطا : 62 شارع الويشي - خلف صيدناوى
☎ 3345968 (040) - ☎ 0121246345
فاكس: 3349047 (040)



﴿ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾
سورة الكهف آية (١٣)



إهداء

إلى من أحببت وأخلصت، وتعلمت على يديها
وكانت سر كفاحي وطموحاتي ومسيرتي
العلمية

أمي الغالية



مَهَيِّدٌ

لا غرو في أن الفلسفة قائمة على سلسلة متتابعة من النقود، الأمر الذي يبرز أهمية هذا المنحى الذي يعد جوهر الفلسفات منذ نشأتها في الغرب. وقد افتقرت مكتبتنا العربية الفلسفية إلى الدراسات التي تكشف عن طبيعة المناهج النقدية الفلسفية التي استخدمها الفلاسفة في بناء أفكارهم. واكتفت الكتابات التاريخية في هذا الميدان بإرجاع اختلاف نظريات الفلاسفة وتباين آرائهم إلى سمة الذاتية التي اصطبغت بها كل الكتابات الفلسفية ومن هنا تأتي أهمية هذا الموضوع الذي يتناول بالدراسة الاتجاه النقدي في فلسفة أرسطو للكشف عن أسسه ومبرراته وغايته وأثره في تطور الفكر الفلسفي من بعده.

وإذا ما تعرضنا إلى مفهوم النقد Criticism فنجد أنه قد اشتق في اللغات الأوروبية ، من المصدر اليوناني (Kpiveiv) : Krinen ومعناها يفكر بعمق أو يحكم . ومن هذا الفعل اشتق اسم الحكم أو الناقد أو القاضي Krites (KPITES)^(١).

وللنقد معان عدة تكاد تختلف وفق المستوى الذي يطرح فيه ، فبالنسبة للمعنى اللغوي للنقد ، فإن المعاجم العربية تخبرنا أن تلك الكلمة مأخوذة في الأصل من "تقد الصيرفي للدراهم والبناتير" وانتقدها أي ميز صحيحها من زائفها وجيدها من رديئها^(٢) .

(١) د/محمد صقر خفاجة. النقد الأبي عند اليونان، جـ ١، مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٨١، ص ١٧.

(٢) ابن منظور : لسان العرب . مجلد ٦ دار المعارف. القاهرة ١٩٨٦ مادة نقد ص ٤٥١٧ .

ومن حيث الاصطلاح، فالنقد ما هو إلا فن لتقويم الأعمال الفنية والأدبية وتحليلها تحليلًا قائمًا على أساس علمي، أو الفحص العلمي للنصوص الأدبية من حيث مصدرها، وصحة نصها وإنشائها وصفاتها وتاريخها ^(١).

بخلاف النقض **Refutation** وهو البرهان على بطلان الدعوى أو الرأي وهو أقوى من الاعتراض **Objection** لأن الاعتراض هو إقامة الدليل على خلاف ما أقامه عليه الخصم أو إظهار ما في مقدمات دليل الخصم من خلل يمنع من قبول دعواه، على حين أن النقض يحضّ نهائى للدعوى ^(٢).

أما الفكر النقدي فهو الذي لا يقبل القول على علاته فيتجه بتساؤله إلى المضمون ويسمى نقداً داخلياً، أو يتجه إلى الشكل ويسمى نقداً خارجياً، أو ينبه إلى العيوب ويسمى أدناه قحاً، أو يبين المحاسن ويسمى أعلاه مدحاً ^(٣).

ويقول الجرجاني "لا يد لكل كلام تستصنه ولفظ تستجده من أن يكون لاستحسانك ذلك علة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحة ما أوعيناه من ذلك دليل".

فالنقد يحلل الظاهر والباطن في الأعمال الأدبية ويتعرض لصاحبها والمؤثرات العامة فيها ويحكم على قيمتها. ووضع اليونانيون أصول النقد وقواعده ويأخذ عندهم مرحلتين: مرحلة الشعراء ثم مرحلة الفلاسفة، أما الشعراء فقد ارتقوا بشعرهم من نوعه القصصي إلى نوعه الغنائي ثم نوعه التمثيلي، وهو رقى لم يحدث عفواً، إنما حدث تحت تأثير ذوق الجمهور ورغبة الشاعر فسي أن ينال إعجابه

(١) د/ مجدى وهبه . معجم مصطلحات الأدب . مكتبة لبنان . بيروت ١٩٧٤ ص ٩٧.

(٢) د/ جميل صليبا . المعجم الفلسفى جـ ٢ دار الكتاب اللبنانى . ط١ بيروت ١٩٧٣ باب النون ٥٠٢.

(٣) د/ عبد المنعم الحقنى . المعجم الفلسفى . الدار الشرقية للطباعة والنشر القاهرة ملادة نقد، ١٩٩٠ ص ٣٥٩.

واستحسانه. وأكبر دليل على نمو ملكة النقد بين الشعراء، أننا لنصل إلى الشاعر الممثل الساخر أرسطوفاتيس. حتى نجد أنه يؤلف مسرحيته المشهورة "الضفادع" وفيها ينتقد الشعراء وخاصة يوريبديس الذي اتجه في مسرحياته إلى التحرر من التقاليد الدينية ونزع إلى استخدام لغة الحياة اليومية، وقد أثر إيسكلوس الذي كان يتمسك بالأوضاع الدينية ويرتفع بشعره عن اللغة العادية. ولم يضع الشعراء للنقد قواعد بينهم إذ أن وضع القواعد يحتاج إلى عقل راق أو عقل متفلسف يحسن تصنيف الأشياء وتبويبها. وهنا تأتي مرحلة الفلاسفة الذين أخضعوا كل ما حولهم للبحث والدراسة^(١).

ويرى بعض الباحثين أن النقد عند اليونان ينقسم إلى ثلاثة أشكال:

(١) النقد الذوقي:

الذي يقوم على الذوق وكان يمارسه الناس والشعراء معاً في المباريات الأكبية والمسابقات المسرحية.

(٢) النقد التهكمي:

الذي يسخر من الأنبياء والشعراء والمسرحيين، وهو ما ظهر في مسرحيات أرسطوفاتيس.

(٣) النقد العقلي:

الذي وضع أرسطو معاييرَه (العقل - الاستقرار). وظل النقد عند اليونان يعتمد على الإحصاء والذوق البسيط حتى نهاية العصر الهومييري في القرن الثامن قبل الميلاد. ثم تطور وأصبح عند فلاسفة القرنين

(١) د/ شوقي ضيف. النقد. دار المعارف. القاهرة. دت ص ١١٠، ١١١.

السادس والخامس ق-م أحكاماً ذاتية تستند إلى الأخلاق ثم أخذت تلك الأحكام تتفصل تدريجياً عن النزعتين الأخلاقية والجمالية حتى استقلت تماماً وصارت بفضل أرسطو فرعاً من فروع المعرفة له مبادئه وأصوله^(١).

وبعد النقد علماً من العلوم الإنسانية، ارتبط منذ أقدم عصوره بالفلسفة حتى صار فرعاً من فروعها. ونتيجة لارتباط النقد بهذه العلوم. فقد تقدم يتقدمها من خلال إفادته منها، ومحاكاته لمناهجها^(٢).

ف نجد النقد التاريخى، الألبى، السيامى، الاقتصادى، الاجتماعى،

المسيكولوجى، الأسطورى، الجمالى، الأخلاقى والفلسفى Philosophical Criticism ويتصف موضوع النقد الفلسفى بالشمولية، لأنه يتطرق لدراسة معظم فروع المعرفة والثقافة من علم، أخلاق، سياسة، شعر، خطابة، فن وقيم.

وأما أنواع النقد من حيث الحكم فهي عديدة فهناك النقد العادل Judical

Criticism والنقد الانطباعى Impressionistic. Criticism والنقد الموضوعى

Objective. Criticism والنقد النصى Textual. Criticism والنقد

البرجماتى Pragmatic. Criticism والنقد

التقليدى Mimetic. Criticism والنقد اللغوى Linguistics. Criticism^(٣).

(١) د/ محمد صقر خفاجة . النقد الألبى عند اليونان ج ١ ص ٧ .

(٢) د/ محمد غنيمى هلال . النقد الألبى الحديث . دار نهضة مصر للطباعة والنشر ط ١ القاهرة ١٩٩٦ ص ١١٠، ١١٠ .

(3) M.H. ABRams, Glossary of literary terms. Harcourt Brace company, press. New York, 1993, p p , 40 – 41 .

ويبدو أن الهدف الأساسي للنقد الإنساني عامة، هو محاولة استجلاء الحقيقة سواء كانت تلك الحقيقة متصلة بالواقع العملي أم الميتافيزيقي^(١).

ويعد النقد ميزة أساسية من مميزات التفكير الفلسفي، ففي عالم الفكر الفلسفي لا توجد آراء أو مذاهب قطعية لا تحتمل التعقيب أو النقد، وليست الفلسفة مطالبة بأن تقدم لنا الكلمة الأولى والأخيرة فلا يحق لنا أن نضفي طابع القداسة على أفكار الفلاسفة ونظرياتهم، ولو أدركنا الفلسفة على هذا النحو كنا في مأمن من إحالتها إلى رموز أسطورية خارج دائرة الزمان، وما أوجبنا إلى أن نراجع أفكارنا ونراجع ما وصلنا إليه بين الوقت والآخر، وليست هذه المراجعة إلا صميم الروح الفلسفية الجادة في تجاوزها لذاتها باستمرار^(٢).

فكان النقد قبل السوفسطائيين عبارة عن آراء متفرقة دون سند أو حجة قوية أو برهان مقنع، كان نقداً أقرب إلى المناقشة منه إلى المعالجة الناضجة التي تبين مزايا وعيوب العمل المنقود، ولما جاء السوفسطائيون اتجهوا به وجهة تتماشى مع منهجهم الجديد في الجدل، الذي كان يعنى مناقشة موضوع من الموضوعات لمعرفة ماله وما عليه وما قد يؤخذ منحا أو نما حتى يصلوا إلى النتيجة التي يريدون الوصول إليها. فكان النقد عندهم وضع مقدمات وما يعارضها ثم الوصول إلى النتيجة التي يراى الوصول إليها وبذلك وضعوا للنقد أصولاً ومبادئ. ويعتبر ما ورد في أعمالهم مقدمات إلى النقد وليس النقد نفسه.

(١) د/ يوسف عوض. نظرية النقد الأدبي الحديث. دار الأمين للطباعة والنشر والتوزيع ط ١ القاهرة ١٩٩٤ ص ٩.

(٢) د/ محمد مجدى الجزيرى. الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا. دار الوفاء للطباعة والنشر ط ٢ الإسكندرية ٢٠٠١ ص ٨.

لما أفلاطون فلم يرَ في تعارض المذاهب سبباً للشك مثل السوفسطائيين وإنما وجد أنها حقائق جزئية. وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينهما وتنسيقها. أما أرسطو فلم يكن من عادته أن يعرض لنظريته كما لو كانت شيئاً جديداً تصدر لأول مرة من عقله فهو في هجومه على أية مشكلة كانت عادته أن يبدأ بالتأثير السائد والآراء السابقة لينقدها وي طرح ما لا قيمة له لكي يستبقى خلاصة الحقيقة ويضيف إليها تصورات وأفكاره ونتيجة لهذه العملية تأتي نظريته الخاصة التي يعرضها لا على أنها جديدة تماماً، بل كتطور لآراء السابقين.

ويمكن القول أن الفلسفة قد نشأت في صورة نقد فكري للمعتقدات الدينية والأخلاقية ويشتمل هذا النقد على منهجية التحليل الواعي لطرق التفكير والصياغة الواعية. أو كما يرى بعض الكتاب أن النقد هو عماد الفلسفة وجوهرها وخاصة النقد الفلسفي، الذي يركز على الفكر الناضج القائم على الفحص والتحليل^(١).

أما عن أهمية هذا البحث. فترجع إلى توضيح الاتجاه النقدي عند أرسطو والمتمثل في نقده لآراء السابقين عليه والمعاصرين له سواء آرائهم في الوجود، النفس، المعرفة والعقل. ويهدف هذا البحث إلى بيان أهم الانتقادات التي قدمها أرسطو. وهل كان محقاً في نقده لهذه المذاهب مع توضيح الهدف الأرسطي من هذا النقد.

وأما عن المنهج المستخدم في هذا البحث. فهو المنهج التحليلي، الذي يتوافق مع طبيعة النقد من حيث تحليل الأفكار والآراء وردها إلى أصولها وجنورها. مع تحليل الانتقادات التي وجهها أرسطو للسابقين عليه متتبعا في ذلك التسلسل

(١) J.H. Robinson, The mind in the Making. with an introduction by . H.G. wells. C.A. Watts . CO Ltd London 1946 p. 5 .

التاريخي لفلاسفة اليونان السابقين على أرسطو. مع مقارنة ما ذهبوا إليه بأوجه النقد التي قدمها أرسطو ويبان هل كانوا محقين في ما ذهبوا إليه من آراء، أم كان أرسطو على حق فيما قدمه من انتقادات.

وتكمن إشكالية هذا البحث في طرح بعض التساؤلات ومحاولة الإجابة عليها:

- ١. هل انصب للنقد الأرسطي على الفكرة أم المنهج أم الاثنين معاً ؟
 - ٢. هل كان أرسطو أصيلاً في نقد السابقين ؟ أم لا ؟
 - ٣. هل تأثر أرسطو بنقده للسابقين ؟ فكان نقده للسابقين منطلقاً لتشكيل مذهبه.
 - ٤. هل كان أرسطو منصفاً في نقده للسابقين عليه ؟
 - ٥. ما هي العوامل الحقيقية التي دفعت بأرسطو إلى نقده للسابقين ؟
- وسوف يجيب الباحث عن هذه التساؤلات من خلال ثنايا البحث الذي يشتمل على أربع فصول تحوي ثمانية مباحث وخاتمة وعدة ملاحق توضيحية.
- ولا يزعم الباحث أن ما قدمه في هذا البحث هو فصل الخطاب في هذا الباب بل هي محاولة وبداية للدراسات أفضل.

وعلى الله قصد السبيل فهو لا يضيع أجر من أحسن عملاً

د/ محمد جمال الكيلاني

٢٠٠٦/١١/٢٨

الفصل الأول

الاتجاهات النقدية لدى فلاسفة اليونان السابقين على أرسطو

تقديم:

يعد النقد سمة من سمات الفكر الفلسفي الملازم له منذ النشأة، والمرتبط بتحرر الفكر بثتى صورته. والمعبر عن روح وسمات كل مرحلة في تاريخ الفكر، فكل مرحلة جديدة في الفكر تتبع من نقد ما سبقها من أفكار. وكذلك الفلسفة منذ بدايتها الأولى وحتى الآن تمثل صورة من صور النقد الفكري للمعتقدات الدينية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، فهي مرآة المجتمع التي تظهر وتبرز أوجه القصور والخلل فيه، من خلال فلاسفتها ومفكريها.

وفي الفترة السابقة على أرسطو كان النقد يمثل المنطلق الجوهرى والمكون لأراء الفلاسفة والشعراء والساسة، فنجد هوميروس قد عوّل على النقد في قصصه البطولية التي امتزج فيها الخيال بالحقيقة التاريخية، لإزالة خوف البشر من الآلهة التي صورتها الحكايات الشعبية والخرافات البحتة السابقة عليه، في صورة لا يمكن أن يتصورها البشر، لتأكيد وتدعيم خوف البشر من الآلهة، أما هوميروس فقد أنزل الآلهة من أعلى قمة جبل الأوليمب، وجعلها كالبشر تفرح وتحزن وتأكل وتساوم البشر على سعادتهم وشقايتهم. إلى أن ظهر التفكير الفلسفي المجرد من الأساطير والمعتقدات الدينية الذي قام بإرساء قواعد العقل والتأمل والنقد لفحص كل ما ذهب إليه المعتقدات السابقة عليه. إذا فالنقد هو جوهر الفلسفة ولب تفكيرها، لأنه يشتمل على سمات الفكر الفلسفي من عقل وتأمل من حيث فحص الفكرة وتأصيلها من خلال التحليل ثم اعتماده على التركيب. الذي يجمع بين إيجاب الفكرة السابقة وإضافة الجديد لها تبعاً لوجهة نظر الفيلسوف.

وفي هذا الفصل يعرض الباحث للاتجاهات النقدية لدى فلاسفة اليونان السابقين على أرسطو موضحاً مدى استخدامهم النقد بمفهومه الصحيح وهل اقتصر

نقدمهم على الجانب السلبي للنقد؟ وهو الهدم متبعاً هذه الاتجاهات عبر المراحل الثلاث لتطور الفكر الفلسفي في العصر الهليني .

أولاً : المرحلة الطبيعية أو الكونية.

ثانياً : المرحلة الإسمائية "السوفسطائيون – سقراط"

ثالثاً : مرحلة الأساق المتكاملة "النقد عند أفلاطون" .

أولاً: الاتجاه النقدي لدى أعلام المرحلة الطبيعية:

لقد مثلت هذه المرحلة محاولة التوفيق بين الثبات والتغير أو الوحدة والكثرة وما نجم عنها من انتقادات متباينة ، في طبيعة الوحدة والكثرة وانقسم الفلاسفة في ضوء هذه المشكلة الرئيسية إلى فريقين أولهما : الطبيعيين (الأول والمتأخرين) ، ثانيهما الميتافيزيقيين (الفيثاغورية – الإيلية) . وما يحمله الفريقان من انتقادات لأدعة لبعضهم وللآخرين ، نجد أيضاً انتقادات سائدة بين الفريق الواحد .

١- طاليس (Thales - نحو 624 ق.م)

قدم طاليس أول محاولة لتفسير الكثرة الموجودة في الطبيعة على أساس عقلى يتفق وطبيعة الأشياء ، متجاهلاً ما ذهبت إليه الأساطير والخرافات التي فسرت تنوع الكائنات بالرجوع إلى الآلهة ^(١) . فقام بالنظر إلى الأشياء كما هي في الواقع وكما تدركها الحواس، وحاول أن يبين علاقة بعضها ببعض عن طريق الاستقراء ^(٢) . ورأى أن ما منه يتغذى الشئ يولد منه بالضرورة . كفرض اعتمد عليه في استقراء الجزيئات ليصل إلى أن الجوهر الأول هو الماء . وحاول تفسير الغموض

الذي يكمن خلف حركة الأحياء ، فذهب إلى أن العالم مملوء بالآلهة . وفي محاولته هذه لهدم آراء السابقين ، نجده لم يؤتي ثمارها بل زاد عليها .
فإذا كانت إلياذة هوميروس وثيوجونيا هزiod ، قد جعلت لكل من السماء والأرض وما يستخدمه الإنسان في حياته إله ، فإن طاليس بعد تقصيه حقائق وأصل الموجودات ، توصل إلى عدة آلهة لكل من البشر وسائر الموجودات تحركها وتدبر شئونها ، ويرى زيلر "أنه لم يدرك الاختلاف بين طبيعة المادة والصانع" (٢) .
وإذا كان السابقون عليه قد ذهبوا إلى تأليه أساطيرهم ، لكي تلقى قبولاً لدى العامة ، فإن طاليس قد قام بتأليه الطبيعة .

لكنه فشل في إضفاء رؤية جديدة شاملة لتفسير الكون ، ومادته الأولى لم تظهر فقط عند هوميروس القاتل بالأوقيانوس ، بل ظهرت في معتقدات المجتمع البدائي السابق على العصر الكلاسيكي ، فكثرت معتقدون أن للجماعة أصل واحد ، تنحدر منه ويتمثل هذا الأصل دائماً في رابطة الدم ، وهي رابطة مادية وروحية معاً (١) .

٢. أنكسماندروس (نحو ٥٤٠ ق.م)

إذا كان طاليس قد بدأ بحثه عن المادة الأولى ، من خلال الصور الثلاث التي يمكن أن تتخذها هذه المادة: الصلبة، السائلة والغازية. وتوصل إلى أنها محددة لكنها أزلية خالدة. ورفض أنكسماندروس ما ذهب إليه طاليس بتحديد الماء كاصل للموجودات، وحاول أن يلتبس الحقيقة في شيء ما وراء هذه الظواهر المحسوسة بعيداً عن التصورات الأسطورية الموجودة في أشعار هوميروس وهزiod وأورفيوس فكان قوله باللاهيات (٥) . وهو أبدى. ولم يختار أحد العناصر الأربعة ، ولا الكيفية التي تقع بين النار والهواء (الحرارة) ، أو الهواء والماء (البرودة) ولم يعتمد أيضاً

على المادة الأولى التي من خلالها تتصهر تلك العناصر في اختلافات كيفية محددة^(٦). وأراد أنكسمندروس أن يرد محدود طاليس كما وكيفاً إلى ثابت ، هو المادة اللاتناهية التي تنفى نفسها من خلال عملية الخلق، وانفصال كيفيات العناصر الأربعة المتضادة من اللاتهاى لظهور الموجودات مرة أخرى (نظرية التطور) ، والمادة اللاتناهية هي المادة الأساسية غير المتعينة^(٧) .

يبدو أن وصف أنكسمندروس للمادة الأولى، بأنها غير منظمة ، أنها مستمدة من فكرة العماء أو الكاوس عند هزيود. وأيضاً فكرة الخلق والانفصال من المادة الأولى غير المنظمة عند هزيود . ورفضه المحدد كيفاً عند طاليس ، قد عاد إليه بتحديد كيفيات العناصر الأربعة . الحار ، البارد ، الجاف والرطب وما يؤكد أنه عاد إلى طاليس افتراضه أن الحياة تولدت في البيئة الرطبة^(٨) .

وأخذ أنكسمندروس فكرة الكاوس غير المنظمة ، التي يعد ظهور الأحياء عنها نوعاً من الظلم من هزيود الذي رأى أيضاً أن الصراع بين الأحياء ظهر بعد الخلق ومن طاليس مبدأ البيئة الرطبة . لكنه أضاف على السابقين عليه فكرة الأبيرون اللاتهاى من جهة الكم.

ويبدو من ذلك أن أنكسمندروس قد استخدم النقد بمعنى التأليف والتركيب والإضافة وليس النقض والاستبعاد.

٣- أنكسمانيس (نحو 500 ق.م)

عاد إلى موقف طاليس في مسألة المادة الأولى فقال "إنها شئ محسوس ومتجاسس" ولكن هذا الشئ هو الهواء، وإنه لا متناه^(٩). أى أنه وافق طاليس على تحديده للمادة الأولى ، مع استبدال الماء بالهواء ، لأنه ألطف من الماء وأسرع حركة وأوسع انتشاراً^(١٠). ووافق أنكسمندروس على أنها لا نهائية من جهة الكم،

لكنها معينة من جهة الكيف. وخطا خطوة جديدة يفسر بها تكوين الأشياء عن الهواء؛ عن طريق التكاثف والتخلخل. ولم يستطع طاليس أن يوضح كيفية صدور الأشياء عن الماء. وذهب أنكسيمندروس إلى القول بالانفصال ولكن هذا الانفصال يحتاج إلى تفسير^(١١). أى أن المنطلق الأساسى لقوله بالهواء، هو عرض ما ذهب إليه كل من طاليس وأنكسيمندروس، وتجنیه لما رآه سلبياً فى آرائهما؛ ووضع الدليل لما ذهب إليه، وهو تفسيره للحركة من خلال التكاثف والتخلخل، تلك النظرية التى وصل إليها من خلال ملاحظاته للتغيرات الجوية وعملية التكاثف. ويبدو أن أنكسماتيس قد انتهج التحليل والاستبعاد فى نقده للسابقين عليه.

٤. إكسينوفان^(١٢) (نحو ٤٧٠-٤٣٠ ق.م)

عرف فى القدم ككاتب للنقد الهجائى^(١٣). الذى يشجب ما هو موجود ومائد بين البشر^(١٤). فقد هاجم الأساطير اللاهوتية السائدة، التى تنسب الأفعال البشرية إلى الآلهة وكذلك معتقد تعدد الآلهة، فكانت آرائه الثورية والهجائية تشمل كل من العقائد الموروثة، مثل اليونانيين العليا، الشعراء، الفلاسفة والطبقات المترفة فى عصره. فقد كان بالأحرى ناقداً للآراء عن أن يكون فيلسوفاً مبدعاً؛ وكان نقده متفقاً مع الروح الأيونية العملية النشطة المغايرة لوجهات نظر فيثاغورث التى كانت أكثر روحانية^(١٥)، وذلك لأنه عاد إلى المبدأ الأول والمادة الأولى التى منها وجد العالم. وما تبقى لنا من شذرات لأكسينوفان، توضح أوجه النقد اللاذع عنده فيقول: " لقد نسب كل من هوميروس وهزئود إلى الآلهة، كل الأفعال البشرية التى تجعل البشر يشعرون نحوها بالخزي والتخلخل؛ كالسرقة والزنا والخداع المتبادل"^(١٦).

وقياساً على ما عرضه هوميروس وهزئود في أشعارهما ، قد تصور العامة أن الآلهة تولد كالبشر ، وأن كل شعب يتصور آلهته على هواه، وينسبون إليهم كل أفعالهم الحياتية .

فيقول «لقد افترض العامة أن الآلهة تولد مثل البشر، وتقنّى مثلهم فكراً وجسداً»

كما جعل الأثينيون آلهتهم فطس الأتوف وتصور التراقيون آلهتهم ذات العيون الزرقاء

والشعر الأحمر. وكما تصور البشر آلهتهم على شاكلتهم ولو استطاعت الحيوانات والطيور والجمادات أن تتصور آلهتها لتصورتها أيضاً على شاكلتها . " لو كان للثيران والخيول والأسود أباداً ، ولو استطاعت أن ترسم بأيديها ، لرسمت الخيول صورة الآلهة على هيئة خيول ، ولرسمتها للثيران على هيئة ثيران ... الخ" ليؤكد على واحدة الإله وتمايظه عن البشر والآلهة السائدة وإصافها ، فيقول في وصفه للإله "إنه بدون عمل شاق ، يجعل كل شيء في حركة بواسطة فكره، فهو يرى كلياً ، يسمع ويفكر كلياً" (١٧).

إن هجوم إكسينوفان على تعدد الآلهة المشخصة ، قد جعله يتصور إله يتعالى على الآلهة المتاحة عند اليونان، وكذلك الأفعال الدمية التي نسبت إليهم فتصور إله واحد، لا يكثرث بأفعال البشر، لكنه يحرك كل شيء من خلال فكره حركة كلية ، ولكن هل يحرك الموجودات فقط أم يتحرك معها؟

ويبدو أن إكسينوفان كان أكثر جرأة واجترأ على الثوابت العقدية الموروثة، ومن ثم جاء نقده نقضاً استبعادياً وليس انتقائياً.

١٠. هيرقليطس (نحو ٤٨٤-٤٢٤ ق.م)

هاجم هيرقليطس كل ما هو مألوف ومعتاد لدى أهل أفسوس ، فلم ينبج منه أحد فقام بنقد السابق الموروث والمعاصر المعاش؛ بهدف خلق كون جديد . قَائم على المتناقضات وصراعاها. كونا يرمز ولا يفصح ، يلمح ولا يوضح . ولم يكن هيرقليطس أول الأفيوسيين الذين هاجموا بشدة كل ما هو سائد في مدينتهم فنجد هيوناكس الذي ألف عام ٥٥٠ ق.م قصائد قبيحة في موضوعها ، غامضة في الفاظها ، لأذعة في مخزيتها. ويقول في بعض ما بقى من إحدى قصائده : "إن المرأة تسبب السعادة للرجل في يومين ، أحدهما يوم يتزوجها والثاني يوم يدفنها". وكان هجاء قاسياً ، هجا كل عظيم في أفسوس من أحقر المجرمين إلى أعظم الكهنة^(١٨). هذا هيوناكس الذي هجا كل ما هو سائد في أفسوس، أما هيرقليطس فقد صار على منوال سابقه هيوناكس في نقده الأفيوسيين بقوله "يُحسَن بأهل أفيوس أن يشنقوا أنفسهم ، وأن يتنازلوا عن مدينتهم للفتيان لأنهم نفوا هرمودورس، أفضل رجال المدينة ، قتلين "لن يبقى أحد من الفضلاء في مدينتنا، فإِن وجد فليذهب إلى مدينة أخرى ويعيش مع آخرين"^(١٩). ولم يكن هيرقليطس في نقده هذا لأهل أفيوس، أول من هجا أهل مدينته بسبب نفى أحد أصدقائه، ولكن هزود في القرن الثامن قبل الميلاد ينتقد البؤوتيين، والجيل الثالث من البشر بأسره لم يفضل نفسه على الآخرين، من أهل مدينته مثلما فعل هيرقليطس . يقول هزود. واصفا أهل مدينته، ويعد هذا دليلاً كافياً على أنه كان ناقداً "هم خلق أنبياء ، فاسدون ، فقراء لا يعرفون النظام ، يكسحون بالنهار ، ويقاسون الشدائد والأحوال بالليل . لا يوقر أبناؤهم آباءهم ، يعصون الآلهة ، ويبخلون عليهم ، كسالى ، مشاغبون يحارب بعضهم بعضاً ، يرشون ويرتشون، لا يتق بعضهم ببعض، ويفترى بعضهم على بعض ،

ويطأون بأقدامهم وجوه الفقراء منهم، ويتمنى أن يعجل زيوس بدفن هذا الجيل الحديدي ، وأهل بؤوتيا في باطن الأرض " (٢٠) .

يبدو في نقد هزيود هذا، أنه لم يقتصر على الهجاء فقط ، ولكنه ذكر ما هو مفروض عليهم من قبل الطبيعة . التي لا دخل لهم في تغييراتها .

ويتضح من شثرة هرقليطس السابقة تخطيه لما هو مألوف ويعد حقيقة لدى سائر الشعوب والأديان . بقوله أن من الأفضل لأهل أفيسوس أن يشنقوا أنفسهم، هذا يعد عصيان للآلهة؛ وتعدى على إرادتها ، ألم يدرك أن النفس البشرية ملك للآلهة، تقدم كقرايين عند طلبها ! وبعد ذلك يستطرد قائلا "ماذا عندهم من عقل أو حكمه؟ إنهم يتبعون الشعراء ، ويقتدون بالجمهور ، ولم يعلموا أن الأشرار كثيرون، والأخيار قليلون. وحتى أفضل هؤلاء يؤثر شيئا واحداً على كل ما عداه: المجد الخالد بين البشر الفاتين، وينساق الباقون كالأغنام" (٢١) ويبدو أن النزعة الأرستقراطية طاغية على هرقليطس في وصفه للعامة بهذا الإسفاف. وتشبيهاته اللاذعة. والمقصود بأفضل هؤلاء بالطبع، هم أصحاب الطبقة الأرستقراطية وأنصاف الآلهة، التي ينساق ورائهم العامة كالأغنام.

وحتى الطبقة الأرستقراطية لم تسلم من نقده . فهم لا يعرفون إلا المجد الخالد فقط. ولم يسلم الشعراء من نقده اللاذع ، فوصف هوميروس تارة باضطراب المجنون وتارة أخرى بالكانب ، وثالثة بشاهد الزور الذي يستحق الضرب . " يجب أن يطرد هوميروس من سجل الشعراء وأن يضرب ، وكذلك أرخيلوخوس" . ويضطرب المجنون عند كل كلمة" و "أعظمهم منزلة لا يعرفون إلا المظاهر التي يتمسكون بها. ومع ذلك، فإن الكانب وشاهد الزور سينالان جزائهما" (٢٢).

ويبدو أن الكاينج هو، هوميروس الذي نصب إلى الآلهة كل ما يتصف به البشر، وشاهد الزور، الذي أقام قصيدته أنساب الآلهة، على أعتاب آلهة هومر، فلم يسلم أيضاً من نقد هرقليطس بقوله "هزيود معلم كثير من الناس، الذين اعتقدوا أنه يعرف أموراً كثيرة"، منع أنه لم يفهم الليل والنهار: إذ أنهما شيء واحد^(٢٣).

وقد هاجم هرقليطس أيضاً العقائد والعبادات السرية. واصفاً معتققيها بأنهم تارة كالسحرة وتارة أخرى شبههم بالجنون والضعف والوهن فيقول "الأسرار التي يتبعها الناس ليست مقدسة". فقد حاولوا بشدة تنقية أنفسهم من الدماء التي كانت أن تلوث فكرهم. كما لو كانوا كبشمان، وطأت أقدامه إلى الوحل، فحاول إزالة ذلك الوحل، بوحل آخر. ويعتبر هذا الإنسان مجنون، لو قام بممارسة مثل هذا السلوك^(٢٤). ويعبر هذا عن رفض تام بالاعتقاد العام بأن القاتل الذي لطخت يده بالدم يمكنه تنقيتها عن طريق ذبح شاه لكي يطهر بدمها ذلك التلوث الذي لحق بيده^(٢٥).

من الواضح أن المقصود بالأسرار المقدسة. التي تعبد الآلهة ديونيسيوس هي النحلة الأورفية. التي من شروطها النبيوة لضمان السعادة الدائمة في العالم الآخر أن يكون الأورفي متزهداً لا يأكل اللحم ولا يشترك في أي نوع من سفك الدم بما في ذلك القرابين وحتى الانتحار، لأن هذا معناه خروج على المكان المقدس، وحتى العبادات الطقوسية للنحلة الأورفية كانت ترتل فيها أشعار وصلوات وتقدم فيها أضاحي (ليست حيوانية)^(٢٦). ويتضح هنا مزج هرقليطس بين العبادات الشائعة والعبادات السرية. فقد كان من عادة أهل أثينا إذا داهمهم القحط أو الطاعون، أن يقدموا للإله إما حقيقة وإما تمثيلاً ضحية بشرية واحدة أو أكثر من واحدة تطهيراً للمدينة؛ وكان يحدث مثل هذا في كل عام في عيد الثارجليا^(٢٧). ويرى جثري أن هذا

يعبر عن نقصان بعض الملامح التي انتقدها هرقليطس، وهو ما يسمى بالنقد المتطرف^(٢٨). فهو لم يتطرق بتحليله لآرائهم مثل فكرة الثنائية بين النفس وأصلها الإلهي، والجسد ومصدره الأرضي، ولا فكرة خلق العالم لأنه خلط بين أشعار الأورفية وهوميروس. وكذلك لم يسلّم الفلاسفة من نقده اللاذع. حيث ذهب إلى أن كثرة الحفظ لا يعلم الحكمة، وإلا لتعلم هزيود وفيثاغورس، وكذلك إكسينوفان وهيكتايوس^(٢٩).

وهو بهذه الشذرة لا يفرق بين هزيود كشاعر وفيثاغورس الفيلسوف والرياضي والموسيقي وكرائد لنحلة دينية، وبين إكسينوفان كمصلح ديني واجتماعي وهيكتايوس أبو الجغرافيين وأحد المؤرخين. ولم يدرك أيضاً اقتراحه من إكسينوفان القائل بوحدة العالم. كما تتطابق آراء الفيلسوفين أيضاً حول نفى الثنائية (الجسد والروح) والمذهب الفيثاغوري^(٣٠). وكذلك في قولهما بحب الطبيعة الاختفاء، وبعدها عن الظواهر الفاتية. وإن كان إكسينوفان، قد توصل إلى تأليه المادة الأولى، وفناء ما دونها. فإن هرقليطس قد أضفى الحياة والموت على العناصر الطبيعية. فجعلها كالإنسان تحيا وتموت بقوله "النار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار والماء يحيا بموت الهواء، والأرض تحيا بموت الماء"^(٣١). وإن كانت هذه النظرية صحيحة. فالأرض تحيا بموت الماء، بجفافها من الماء، تبدأ في الظهور والتكوين، وهذه النظرة تعود إلى طاليس في تكوين لثلاث النبل. أما فيثاغورس في رأى هرقليطس فكان لا يعدوا مجعاً للآراء السابقة عليه "لقد زاول فيثاغورس بن ميمسارخوس البحث أكثر من غيره، ثم تخير مما اطلع عليه حكمه جمعها ونسبها إلى نفسه. وهذه صناعة لا ضرر منها"^(٣٢).

وقد أخطأ هرقليطس أيضاً في فهمه لفيثاغورس أو الفيثاغورية كجماعة دينية ، لها جذور عند الأورفية، وبين الفيثاغوريين كفلاسفة. رفضوا فكرة المادة الأولى عند الأيونيين . وركزوا على صورة العالم المشابه لطبيعة الأعداد وتسميها والانسجام بينها ، وتطبيقه على الكون، وأخذ هرقليطس بهذا الائتلاف، الذي عبده مثل الطبيعة تحب الاختفاء "الائتلاف الخفي أفضل من الظاهر" .

وهو عند هرقليطس يحمل بداخله وحدة الأضداد المتصارعة^(٣٣) .

وعلى هذا النحو هاجم هرقليطس العالم بأسره معتمداً على التغير والصرورة، دون أن يفحص رؤى السابقين عليه ، والمعاصرون له فحوصاً شاملاً محلاً آرائهم. غير أن ازدياد العلم الجزئي (النظري) جعله جاهلاً بالطبيعة جهلاً فاضحاً، هبط به إلى مصاف العامة، فهو لم يرسم ، لم يحسب، ولم يقيس واعتقد أن غروب الشمس انطفأوا في الماء ، وأنها تتجدد كل يوم، وأن قطرها قدم واحد كما يبدو للبصر^(٣٤). وهو تصور أسطوري خالص.

ويتضح من ذلك أن نقد هرقليطس قد بنى على النقض والاستبعاد والتهكم والسخرية دون مراعاة أدنى قدر من تحليل الآراء المستبعدة قبل عرضها على مائدة النقد، وعلى ذلك جاءت آراؤه ممعنة في الذاتية، ومن ثم تعرض إلى النقد من قبل الباحثين.

٦- بارمنيدس : (نحو الفلسفة الم) .

انطلق بارمنيدس من مصارته ، الوجود موجود ، واللاوجود غير موجود لنقد وهدم النظريات والآراء المناقضة لتلك المصادر، متضمناً العلة الأولى التي ظهرت عنها الأشياء والموجودات وتعد أصلاً للعالم وثباتية المحدود واللامحدود عند الفيثاغوريين والحركة أو التغير والصرورة عند هيرقليطس ويرى جوميرز. أن

تاريخ المدرسة الإبلية يعد معبراً عن النمو التبرجى المتحرر فى روح النقد ، فقد بدأ هرقليطس ، بطريق غير مألوف وملنف ، حول دعامة النار فبدأ نقده أولاً على تدنيس المقدسات فى تسيج من الأساطير ، وتحول النقد عند الإبلين إلى نسيج من الوجود المعقول^(٣٥) .

واستلهم بارمنيدس ربات الشعر ، ليحملنه إلى الآلهة لينطلع على المعرفة الكاملة . قلالة له ينبغى لك أن تعرف كل شئ ، فتعرف الحقيقة الكاملة . كما تعرف أيضاً ظنون الناس الفائقين ، حتى تحكم على كل شئ بطريقة معقولة^(٣٦) .

فميز بين طريقين . (الحقيقة والظن) وخصص نقده لتجاهل الفاتين من الفلاسفة وغيرهم ، للفرضية الأولى من البحث وهى . ما يحتمل الوجود ، وما لا يحتمل . ليدافع عن الوجود ضد الاعتقاد العلم ، الذى ينص على وجود عنصر أول تنشأ عنه الموجودات وتتطور ، وتخلوا هذه الموجودات ، على أنها غير دائمة ، تأتى وتعود بين الوجود واللاوجود ، وطريقة تفكيرها أنها تحمل بداخلها فتاتها^(٣٧) . ولكن المادة عند بارمنيدس ، تختلف عن ما ذهب إليه السابقون . فالمادة عنده لا تفنى ولا تستحدث من العدم .

وهو قانون بقاء المادة عند الفيزيائيين . ورفض بارمنيدس ما ذهب إليه السابقون من افتراض مادة أولى ، تحدث منها الأشياء وتعود إليها . رافضاً مبدأ الخلق على الإطلاق . فالوجود عنده لم يحدث ، وهو من ثمت لن يفنى ، إذ أن الحدوث والفتاء يفترض أحدهما الآخر . والوجود ليس خاضعاً للتالى فى الزمان ، ففكرنا الآتى والماضى لا يحملان أى معنى بالإضافة إليه^(٣٨) . فالوجود عنده كرة مصمتة . وانتقد بارمنيدس خلط الفيشاغوريين^(٣٩) بين عالم الوجود ، وعالم اللاوجود . فهم لا يعرفون شيئاً ناظرين إليه بوجهين ، لأن الارتباك الموجود فى

صدورهم يضلّ عقولهم، حتى كانوا يعيشون كالصم والعمى، الذين لا يميزون فذهبوا إلى أن الوجود موجود، واللاوجود موجود، وأن الوجود واللاوجود شيئاً واحداً وإلى أن كل شيء يتجه في اتجاهات متضادة^(٤٠).

لقد ذهب الفيثاغوريون في رأيه إلى تفسير الصورة التي عليها الموجودات، وتوصلوا إلى أنها تشبه الأعداد، ومبدأ الأعداد. الفردي والزوجي . والوجود طبقاً للأعداد ينقسم إلى الواحد والكثير، المحدود، اللامحدود. الخ، وعوا الأعداد حدوداً تحدد فراغاً لا محدوداً^(٤١) .

ورفض بارمنيدس أيضاً محاولات اشتقاق الكثرة من الوحدة. فالواحد عنده غير منقسم رافضاً الفراغ، الذي يعبر عنه باللاوجود . فالوجود عنده مثل الكتلة الكروية المتماسكة ويبدو هنا تأثيره بفيثاغورس ومن قبله أنكسيمندروس وأنكسيماتيس ، القائلين بأن العالم عبارة عن نواة تدور في الهواء ، وفيثاغورس القائل بأن الأرض كروية في شكلها . ولم يدرك أن الحركة الدائرية ، أو الشكل الكروي يساعد على توليد الأضداد وفصلها بعضها عن بعض^(٤٢) .

أما ما ذهب إليه بارمنيدس، بفرضه الشكل الكروي للوجود فجاء لتأكيدِه على التجانس وامتناع الحركة ومسايرته للأساس العام الذي أقام عليه نقده للقائلين بالتغير والكثرة^(٤٣) رفض بارمنيدس أيضاً الحركة والتغير عند هرقليطس وذلك لأنه نظر إلى التغير على أنه يحتمل معنيين ، أولهما من الوجود إلى اللاوجود، وثانيهما من اللاوجود إلى الوجود ، فالوجود عنده لا يحتمل كوناً أو فساداً ، لأنه ثابت لا يفتي، باقياً بنفسه .

وقد شن بارمنيدس أيضاً هجوماً حاداً على واقعية التغير، وهو موجه إلى هرقليطس. الذي طابق بينه وبين السابقين عليه . الذين تحدثوا عن مبدأ التغير^(٤٤).

نادى كل من هرقليطس وبارمينيدس بالوحدة مثل باقى الأيونيين ، ولكن الأول وجدها فى وحدة الأضداد ، وذلك لاعتماده على الظواهر الطبيعية ، والذى اعتبره السابقين عليه نوعاً من أنواع الأساطير مثل هوميروس وأكسيميادورس ، ووجدها الثانى كامنة فيما هو ثابت ، لاعتماده على الفكر وحده دون الواقع ، والذى وحد بين الفكر والوجود . ولكن هل يظل فكر الإنسان ثابتاً خلال مراحل عمره المتتابة ؟ وهل ظلت نظرة بارمينيدس للوجود الواحد الثابت ، واحدة ، أم تطورت ؟ ويرى زيلر^(٤٥) أن بارمينيدس لم يدرك الفرق بين الوجود المجرد ، والوجود الحقيقى . لقد اعتمد بارمينيدس على الفكر فى بحثه للوجود ، والذى وحد بينه وبين الوجود دون أن يدرك أن الفكر ليس واحداً وكذلك الوجود .

فالوجود يحتمل معنيين الأول وهو "Being" وهو الموجود المجرد ، أو فعل الوجود كجوهر والذى وحد بينه وبين الفكر اللاتعين ، ووصفه بالكرة المصمتة والثانى هو "Exist" . بمعنى الوجود المتعين . الذى يوجد ويحتفظ ببقائه ، وهو ما رفضه بارمينيدس ، لأنه متغير والذى وحد بينه وبين المحسوسات الظنية . ووصف بارمينيدس اللاوجود بأنه فراغ وليس ملاء فى الجزء الثانى من قضيته اللاوجود غير موجود وهى المنسوبة إلى الفيثاغورية التى نقدها ، وكذلك قوله بالشكل الكروى للوجود .

ورفض أيضاً مبدأ التغير الواقعى ، حتى لا توجد فواصل بين المرء وعقله المنطقى ولكنه نادى بإمكانية التغير للمنطقى^(٤٦) .

لم تدم نظرة بارمينيدس للوجود كثيراً ، على أنه يخلو من الأضداد وتغيراتها فشعر أن تصويره الصحيح للوجود ، كان من الصرامة بحيث لا تحتمله الحياة العملية ولا علما الناس . فقصص إلى بيان أن العالم الظاهر يمكن تعليله بزواج واحد من

الأضداد الحسية الظاهرة ، دون إسخال ما يسمونه بمبادئ الوجود الحق مثل المحدود واللاحدود عند الفيثاغوريين^(٤٧). وهذا الزوج هو "النار"، الرقيقة والمتجانسة من جميع الجهات . الخفيفة، "والليل" وهو جسم ثقيل كثيف " وهكذا طبقاً لآراء البشر نشأت الأشياء ، ولا تزال حتى الآن، وسوف تكون وتفسد"^(٤٨).

وبعد نقد مرير ، وهجوم شديد على الآخرين ، يعود إلى ما ذهبوا إليه. ليتقاسم معهم ما قدمه لهم من نقدٍ لاذع .

ويبدو أن بارمنيدس كان ناقداً محللاً لإيجاد بديلاً لما يرفضه ويستبعده، وكان أكثر موضوعية عندما عاد وأدرك أن ما حاول بنائه على أنقاض مخالفه، لا يعطى أن يكون مجرد رؤية قاصرة لا تخلو بدورها من سقطات. ومن ثم عاد لما كان عليه. وهذا الأمر يعرف بالنقد الذاتي.

والسؤال المطروح :

هل أدرك التلاميذ موقف الأستاذ ؟ أم استمروا في الهجوم ؟

لزينون الإيلي (نحو ٤٩٠ ق.م)

يمثل زينون وجه آخر، من أوجه النقد اللاذع. الذي اتسمت به الإيلية، والمتصف بالهدم والنقد ، فقد تابع بارمنيدس فسي نقده للحركة والكثرة عند الفيثاغوريين مؤمناً بأن الوجود موجود واللاوجود غير موجود مؤيداً لما ذهب إليه بارمنيدس، ومعارضاً لمن اختلفوا معه.

وقد رأى جومبرز "أنه يعد مثل الحكيم الذي يتصف بالبطل العظيم في النقد ، لما هاجمه أستاذه ، بالحجج العقلية الجبلية"^(٤٩) .

واعتمد زينون في نقده للقاتلين بالكثرة والحركة، أي الفيثاغوريين وهيرقليطس على ما يسمى ببرهان الخلف "Probatio of Absurdum"^(٥٠).

ليوقع الخصم في المتناقضات . لإضعاف الدعامة التي أقام عليها مذهبه . مقدماً حججاً ضد الكثرة وأخرى ضد الحركة .

أولاً : حجج زينون في امتناع الكثرة^(٥١):

لا تخلو الكثرة أن تكون إما كثرة مقايير ممتدة في المكان، أو كثرة آحاد غير ممتدة ولا متجزئة .

الحجة الأولى :

وتنظر في الفرض الأول ، ومؤداها أن المقدار قابل للقسمة بالطبع، فيمكن قسمة أي مقدار إلى جزعين ، ثم إلى جزعين ، وهكذا دون أن تنتهي القسمة إلى آحاد غير متجزئة، لأن مثل هذه الآحاد لا يؤلف مقدراً منقسماً؛ إذا يكون المقدار محدوداً متهاياً وحالواً أجزاء حقيقية غير متناهية العدد ، وهذا خلف .

معنى ذلك إن ما ذهب إليه الفيثاغورية بالمحدود الذي يحدد اللامحدود . برهاناً متناقضاً لأن هذا المحدود ، يحتوى على أجزاء لا متناهية . ومعنى ذلك أن اللامحدود يحدد اللامحدود وهو خلف .

الحجة الثانية :

وهي تنظر في الفرض الثاني، وهو أن الكثرة مكونة من آحاد غير متجزئة فنقول أن هذه الآحاد متناهية العدد، لأن الكثرة إن كانت حقيقية . كانت معينة ، وهذه الآحاد منفصلة، وإلا اختلط بعضها مع بعض . وهي مفصولة حتماً بأوساط، وهذه الأوساط بأوساط، وهكذا إلى ما لا نهاية ، مما يناقض المفروض . فالكثرة ينوعها غير حقيقية .

انتقل زينون في هذه الحجة إلى أن ما ذهبت إليه الفيثاغورية على أنه محدوداً، وقولها بالوحدات المنفصلة التي تحتل أوساطاً لا متناهية . فإن هذا يعد خلف لأن المحدود المتعين ، يعد مشتملاً على اللامتعيين أو اللامحدود .

الحجة الثالثة :-

إذا كانت الكثرة حقيقية كان كل واحد من أحادها يشغل مكاناً حقيقياً ، ولكن هذا المكان يجب أن يكون هو أيضاً في مكان آخر (مثل قولى أنا الآن في حجرة المكتب والحجرة في الشقة ، والشقة في المنزل ، والمنزل في مدينة طنطا ، ومدينة طنطا في محافظة الغربية ، ومحافظة الغربية في جمهورية مصر العربية، و جمهورية مصر العربية في قارة إفريقيا) ، وهكذا إلى غير نهاية ، فالكثرة غير حقيقية . تؤكد هذه الحجة على طبيعة المكان المنقسم اللامتناهي، وهي مرتبطة بالحجج السابقة التي ذهبت إلى أن المحدود ليس محدود ، بل لا متناهياً.

الحجة الرابعة :

إذا كانت الكثرة حقيقية وجب أن يقابل النسبة العددية بين كمية الذرة ، و كمية الذرة وجزء على عشرة آلاف من الحبة . نفس النسبة بين الأصوات الحادثة من سقوطها على الأرض ولكن في الواقع هذا لا يحدث ، إذن ليست الكثرة حقيقية . وتقوم هذه الحجة على تلييد خداع الحواس المتغيرة ، في مقابل الفكر الثابت ، المتجسس .

ثانياً : حجج زينون لامتناع الحركة :

الحجة الأولى : وتنص على :

أن الجسم المتحرك لن يبلغ إلى غايته ، إلا أن يقطع أولاً نصف المسافة إليها ، ونصف النصف ، وهكذا إلى ما لا نهاية . ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعاً ، كانت الحركة ممتنعة ، ربط زينون في هذه الحجة بين ما هو متحرك (يتصف بالنتهاى) وما هو غير متحرك (ويتصف باللاتنهاى) .

الحجة الثانية : المسماة بحجة أخيل والسلحفاة :

إذا فرضنا أن أخيل "ذا القدمين الخفيفتين" يسابق سلحفاة . وهى أبطأ الحيوانات وأن هذه السلحفاة متقدمة عليه : مسافة قصيرة وأنها يبدآن الحركة . فى وقت واحد ، فإن أخيل لن يدرك السلحفاة . إلا بعد أن يقطع المسافة الأولى الفاصلة بينهما . ثم المسافة الثانية وهكذا إلى ما لا نهاية .

وهذه الحجة مماثلة للحجة الأولى وقائمة على المكان اللامتناهى

الحجة الثالثة : والمسماة بالسهم الطائر :

لما كان الشئ فى مكان مساو له ، كان السهم فى موقفه ، يشغل فى كل آن من آتات الزمان مكاناً مساوياً له ، فهو إذا لا يبارح المكان الذى يشغله فى الآن غير المتجزء ، أى أنه ساكن غير متحرك ، وهكذا فى كل آن .

الحجة الرابعة : وتسمى بحجة الملعب :

وتقوم على فرض أن الزمان مؤلفاً من آتات غير متجزئة ، والمكان مركباً من نقط غير منقسمة .

وقد عبرت أفلاطون السابقة التى ساقها زينون على بطلان الحركة والكثرة ، إنه ضد القسمية الثنائية ، لأن الوجود عنده واحد فبينما ينفى الفيتاغوريون الجانب

الكيفي للأشياء ولا يتركونها إلا مع الجانب الكمي ينفي الإيليون الكم والكيف معاً،
باتكارهم للكثرة قد نفوا الكم، ومن ثم لم يبق سوى التجريد الكلي للوجود
المحض (٥٢).

ولكن كيف استمد الإيليون خصائص الوجود من وحدة وثبات من نفي الكم
والكيف، يبدو أن الإيلين قد توصلوا إلى الوجود المحض من خلال تقديمهم للواقع
الفعلى، فتوصلوا إلى الوجود المجرد من خلال رفض تام للوجود الفعلى بكل ما
يحملة من صفات. ومعنى ذلك أنهم توصلوا إلى الوحدة بعد رفضهم للكثرة. بخلاف
السابقين الذين اشتقوا الكثرة من الوحدة، فقد اشتق الإيليون الوحدة من الكثرة.
مميزين بين عالمين هما (الحقيقى والوهمى).

ويتضح من نقد زينون السابق مدى تأثيره بأستاذة بارمنيدس وقناعته
بالمقدمات التى وضعها ليؤسس عليها وجهة نظره. الأمر الذى دفعه إلى صياغة
نظرية مبررة بالأدلة، لتأكيد صدق ما ذهب إليه بارمنيدس دون إمعان النظر فى
النظريات المخالفة والمستبعدة من وجهة نظره. ويسمى هذا النوع من النقد بالنقد
النسقى أو المذهبى الذى يقوم على سياق الحجج على بطلان نظرية الخصم. . .

أ. ميلسوس (نحو ٤٧٠ - ٤٤٤ ق.م).

بعد ميلسوس المعبر عن تطور الفكر الإيلى، و متمسكاً بالتعاليم الأساسية
للإيلية ولكن موقفه النقدي يختلف عن سابقه زينون المدافع عن المذهب، دون
تفسير أو إضافة لأسس المذهب الإيلى. فهو يعد إيلياً صرفاً.
أما ميلسوس فلم يعرف المذهب الإيلى إلا بعد معرفته بالفلسفة الأيونية،
وهذا ما يوضح لنا أنه لم يقتنع فقط بخلع صفات الكرة البارميندية على الوجود من

وحدة، ديمومة وأبدية، فحسب بل احتفظ من المذهب الأيوني بالالتئامى حجماً .
فأضافه للوجود^(٥٣) . وأصبح الوجود البارمنيدي لا متناهياً زمناً ومكاناً .

انتقد أنكساجوراس المعاصر له ، والذي رأى أنه وافق بارمنيدس في ما
ذهب إليه بشأن الحقيقة الكلية لطبيعة الوجود . ولكنه حاول أن يوفق بينه وبين
دعاة الكثرة والحركة معتقداً بما يبدو للظاهر^(٥٤) .

يبدو من هذا النقد أن ميلسوس قد أخطأ في فهم الاتجاه العام
لأنكساجوراس- الذي رفض الخلاء كما ذهب بارمنيدس ، ولكنه هدم حجج زينون،
لقوله بإمكان القسمة غير المنتهية وهو بهذا لا يعد إبلياً . لأنه هاجم المدافع الوحيد
عن المذهب الإبلي .

وبهذا يعد النقد عاملاً أساسياً، لنشأة المذهب الإبلي وتطوره. ولكننا إذا
أخذنا القضية الأساسية المعبرة عن المذهب الإبلي وهي أن الوجود موجود،
واللاوجود غير موجود ووضعناها في قياس منطقي^(٥٥) لتوصلنا إلى أن:

الوجود موجود

الوجود غير اللاوجود، وهو بهذا لم يأت بجديد

اللاوجود غير موجود

لما أتى به السابقين عليه أو المعاصرين أو اللاحقين

الوجود غير اللاوجود

فالنقد الإبلي، قد اعتمد على الجانب السلبي فقط من المفهوم العام للنقد وهو
المتسم بالهدم والنقض.

٩. أنكساجوراس.. (نحو ٤٣٨ ق.م).

جعل البذور "seeds" ^(٥٦) المبادئ الأولى للموجودات. قابلة للقسمه
اللاهائية. لا فرق بين الواحد والكثير ، وما تطلبه هذه البذور من حركة تساعدها
على الانفصال لتحديد الموجودات . ويعد هذا المذهب في ظاهره رد فعل ضد الإيلية،
وخاصة زينون الذي أقام دفاعه على رفض القسمة اللامتناهية - كما أشرت -
وأيضا نقده للسابقين عليه والمعاصرين له مثل إمبراقليس ولوقيوس .

فهو أولاً يشبه الأيونيين القدماء في الموطن، وإتشفاله بالمادة الأولى
المكونة للموجودات . ولكن ما ذهب إليه، يعد مخالفاً تماماً لما جاء به الأيونيين،
وهو ما يميزه عن السابقين عليه ^(٥٧).

فقد رفض القول بالمادة الواحدة للماء، الهواء ، التراب والنار . وذلك لأنه
قد تنشأ موجودات لا تحتوي على صفات المادة المكونة لها فيقول "كيف ينشأ الشعر
مما ليس شعراً، أو اللحم مما ليس لحماً" ^(٥٨). ورفض أيضاً فكرة النفس المحركة
للأشياء متخذاً العقل "Nous" كقوة محركة ومتميزة عن الموجودات . لأن الحالة
الأولى للموجودات كانت تشبه الكاوس "chaos" ^(٥٩) . مشتتة على الأضداد ،
وهو محدد كما وكيفا ، فمن جهة الكم يتحديده للعناصر الأولى "الماء ، الهواء ،
التراب والنار" ومن جهة الكيف، يتحديده صفات هذه العناصر من رطب، جاف ،
يابس وحار" وافترض أنكساجوراس هذا الكاوس ليعبر عن الحالة الأولى الفوضوية
للموجودات . ليقى بالعقل ليكون المحرك والمنظم للموجودات في صورتها الأولى .

لقد أكرر أنكساجوراس التغير والصيرورة المطلقة في الوجود حين قال
"يخطئ الهيلينيون في قولهم: إن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفي ، فلا شئ يظهر
إلى الوجود أو يختفي عن الوجود ، بل هناك انفصال أو امتزاج لما هو موجود .

والصواب أن يقولوا عن ظهور الأشياء إلى الوجود أنها امتزاج وعن التسي تختفى عن الوجود إنها انفصال^(١٠).

رفض أنكساجوراس للتغير في هذه الشذرة يكون موجهاً إلى هيرقليطس ، ويظهر لنا تأثيره بالإيليين . لأنه رفض التغير المطلق ، المشتل على الكون والفساد . واعتقد أن التغير، ما هو إلا كمون بعض الصفات الظاهرة أو ظهور بعض الصفات الكامنة^(١١) . المعبر عنها من خلال الامتزاج والانفصال . وهو كما يرى برنت 'يعد تابع لفلسفة أنكسيمينيس، والمحافظ عليها، والذي استطاع أن يفصلها من خلال وجوده^(١٢) .

ولم يعتمد على نقد وهم المذاهب السابقة والمعاصرة له قط ، ولكنه قدم لنا نظريته في الوجود ، متضمنة نقده للسابقين عليه والمعاصرين له . واطلع على شعر بارمنيدس التطيبي الذي لا يحتوى على أى مران عقلى ، أو أى تأثير على العقل . وعرض لنا نوعاً من النقد يحض به الإيلية^(١٣) . وهادماً به حجج زينون القالسة على رفض القسمة اللاهائية . الذى رأى أنها تدل على كثرة الموجودات وحركاتها . أما أنكساجوراس فقد تقبل إمكان القسمة غير المتناهية، حينما أكد أنها لا تنطوى على أى كثرة متميزة . أنه ما من جزء نهائى ، وكل شئ هو فى كل شئ، لأن القسمة لا تبلغ حداً أبداً^(١٤) . وهذا النقد موجه أيضاً إلى الفيثاغورية القالسة بالوحدات المنفصلة فى الوجود ، ذاهباً إلى أن جميع الأشياء فيها جزء من كل شئ، طبقاً لمبدأ الكاوس . وانتقد أيضاً معاصره لوقيبوس الذى ذهب إلى أن القسمة بين الأشياء متناهية إلى عناصر بسيطة وهى الذرات كل منها يمثل جوهر متلئ . ورأى أنكساجوراس أنه مهما يبالغ المرء فى تقسيم الأجسام . فإن التقسيم ينتهى دائماً إلى أجزاء متجانسة مع الكل . العظم فى العظم ، واللحم فى اللحم^(١٥) .

وعارض إمبردوقليس في نظريته العقلية بالعناصر الأربعة . وكذلك الإدراك الحسى . وطبيعة العقل المتشابهة لطبيعة الموجودات ، فقد رفض العقل المادى . وجعل العقل متميزاً عن طبيعة الموجودات . ورأى أن نظرية إمبردوقليس فى العناصر الأربعة لا تصلح مبادئ لأنها لا تفسر الكيفيات المختلفة الالمتناهية فى الأشياء . وذهب إلى أن أى جسم مادى يتركب من أجزاء متشابهة لا تختلف عن بعضها مهما استمرت القسمة إلى ما لا نهائية ^(١٦) .

ومما سبق يتضح لنا أن أنكساجوراس وافق إمبردوقليس على أن الشبيه يدرك شبيهه ، ولكن العقل ليس له شبيه ، وإلا سوف يكون مشترك فى الموجودات . ولكن لا تشارك فيه الموجودات وكما قال أنه يحكم نفسه بنفسه ، ولا يمتزج بشئ ، ولكن يوجد بمفرده قائماً بذاته ذلك أنه لو لم يكن قائماً بذاته وكان متمزجاً بأى شئ آخر ، لكان فيه جزء من جميع الأشياء ، ما دام متمزجاً بشئ آخر ^(١٧) .

واتفق مع إمبردوقليس على رفض التغير المطلق ولكنه رفض مبدأ إمبردوقليس القائم على العاطفة (المحبة والكراهية) وأعلى من شأن العقل فى تنظيم وتحريك الموجودات .

وهو العقل الكلى . والذي يعد أول الفلاسفة الذين أرجعوا الحركة إلى العقل . ولكن استحالة غايته فى النهاية إلى مجرد نظرية جديدة فى الآلية . فلادافع الوحيد الذى حثه على إدراج العقل فى العالم ، هو أنه لا يستطيع أن يفسر أصل الحركة على نحو آخر . أن الحركة الأولى للأشياء وحدها هى تكوين الدوامة وهو الذى يفسره بالعقل ، وأما العملية التالية كلها فيتم تفسيرها بفعل الدوامة نفسها التى تجذب المادة المحيطة إليها ^(١٨) . واتبع مذهب أكسينوفان ، فى رفضه تاليه الظواهر الطبيعية . وذهب إلى أن الشمس والقمر أحجاراً ملتهبة . فحدث له ما يسمى بالنقد الملبى

(المعكس) من قبل معاصريه من رجال الدين والعرافين ، الذين حكموا عليه بتهمة الإلحاد^(٢٩) .

ويبدو أن أنكساجوراس قد انتحى النقد الانتقالي الإبداعي. إذ حاول من خلال فحصه للنظريات السابقة عليه أن يبتدع وجهة نظر جديدة وإن استعان بمقدماتها من الأكساق السابقة على نظريته هذه. وهذا النقد يعد من الشكل الإيجابي للنقد.

وإذا نظرنا لأشكال النقد في هذه المرحلة سوف نجدها أقرب إلى الذاتية ففى الحكم والتمذهب. الأمر الذى انعكس على بناء النظريات التى قدمها أصحاب الرؤى الجديدة. بداية من طاليس وانتهاء بالإيليين وقد تفرد أنكساجوراس كما أشرت بالنقد الإيجابي الذى أثمر رؤية جديدة تقوم على التأليف أكثر من النقص والاستبعاد السلبي.

وسوف أحاول فى الصفحات التالية الوقوف على تطور هذه الأشكال النقدية.

ثانياً: الاتجاه النقدي لدى السوفسطائيين – سقراط:

تمثل هذه المرحلة المدعاة بالإنسانية ، تطوراً طبيعياً للمرحلة الكونية السابقة عليها. والملازمة للاضطراب السياسي في أثينا إبان القرن الخامس ق.م إذ كان المناخ السياسي الداخلي ما بين محافظ ومجدد ، هو المنطلق الأساسي لظهور النزعة الشككية لدى السوفسطائيين ، كنزعة مجددة وثائرة على الدوجماتيقية ، الأرستقراطية والطبيعة، والدين معتمدة على النقد ، ليصل بها إلى التطور والتجديد في الفكر اليوناني ويرى د/صقر خلفجة إنهم اتجهوا بالنقد وجهه سليمة تتمشى مع منهجهم الجديد في الجدل الذي كان يعنى مناقشة موضوع من الموضوعات لمعرفة ماله وما عليه وما قد يؤخذ منحا أو نمأ له، حتى يصلوا إلى النتيجة التي يريدون الوصول إليها . فكان النقد عندهم وضع مقدمات وما يعارضها ، ثم الوصول إلى النتيجة التي يراد الوصول إليها^(٧٠) . وكان قائماً على الحواس، ثم جاء سقراط بمنهجه النقدي القائم على العقل بشقيه السلبي والإيجابي، الذي من خلاله وصل إلى المعاني والمفاهيم الكلية. غير أن الواقع يخالف ذلك كما سيوضح في السطور التالية:

(أ) الاتجاه النقدي لدى السوفسطائيين :

لقد حول السوفسطائيون مجال البحث من الطبيعة والمادة الأولى للوجود إلى الإنسان أي من الموضوع إلى الذات ، ولم تكن الميتافيزيقا هي السبب الوحيد لاضطراب السوفسطائيين ولكن كل المعتقدات والمعايير التي كانت قائمة مثل الدين ، النزعة العلمية والأخلاقي والسياسة ، وحاولوا إبراز التناقض الذي يوجد في مذهب أي فيلسوف ما وهو يسمى بالتناقض الذاتي Self Contradictions كما عارضوا المذاهب بعضها ببعض وهو ما يسمى بالتناقض المطلق^(٧١) . Flatly

Contradicted ومنعروض هنا للاتجاهات النقدية لدى أبرز أعلام النزعة السوفسطائية .

١- بروتاجوراس....

ذهب بروتاجوراس إلى أن "الإنسان مقياس كل شيء" . وفي ضوء هذه المقولة نتحدد لنا مواقف بروتاجوراس النقدية تجاه السابقين والمعاصرين له.

فهو أولاً تعد نقداً للذين ذهبوا إلى أن الشعر يعد ضرباً من الإلهام عند كل من هوميروس وهزيود وبندار وأريستوفانيس الذين عدوا الفن وحياً من عند الآلهة. ورأى بروتاجوراس أن الفن عبارة عن نشاط من عمل الإنسان وليس موهبة. فقال "إن الفن بدون خبرة والخبرة بدون فن لا تعد شيئاً على الإطلاق" (٧٢).

أما بالنسبة للآلهة. فقد عارض فكرة تعدد الآلهة . وارجع وجودها أو عدم وجودها إلى الإنسان، وفي مقدمة كتابه عن الآلهة يقول "فيما يتعلق بالآلهة فلسفت أخرى إن كانت موجودة أم لا ، وعلى أي شكل تكون . لأن أسباب الجهل بهذا الأمر كثيرة أولها غموض الموضوع وثانيها قصر الحياة" (٧٣). وإن كانت الشذرة السابقة تعبر لنا عن رفض بروتاجوراس لتعدد الآلهة وكثرتها ، فلم يكن أول من ذهب إلى ذلك . فهذا يرتد إلى النحل والعبادات السرية ، المعتمدة بآله واحد مثل الأورفية والأكوسيمسية و الفيثاغورية وبعض الفلاسفة الطبيعيين مثل اكسينوفان وهراقليطس وائكساجوراس . مع تقديم كل منهم لحقيقة وأصول ما يعتقد . أما بروتاجوراس فقد اقلع عن ذلك واعتمد على الإنسان في إدراكه لحقيقة الإيمان بالآلهة . موجودة أم لا وهذا يسمح لكل فرد أن يتصور إلهه كما يشاء ، لأنه مقياس تقرير الوجود والمعرفة، أما قوله بأنه لا يمكن معرفة شيء عن الآلهة فقد أنكر ما في الوجود من الحقيقة الكلية المطلقة (٧٤) .

وبالنسبة للطبيين فقد أكثر ما ذهبوا إليه، وأنكر الحقيقة الثابتة عند الإيلين ما هو موجود ، وما هو غير موجود وجعل الوجود واللاوجود شيئاً واحداً، يندرجا تحت مقياس الإنسان. وهو يشبه الطبيعيين الأولك والمتأخرين في بحثهم عن المادة الأولى التى تعد سبباً حقيقياً للتغيرات والتطورات الظاهرة في الوجود .

أما بروتاجوراس فقد نسب كل شئ في الوجود إلى الإنسان الفرد، باعتباره وحده مفسراً للكثرة . فحول السوفسطائيون البحث من الجوهر المادى إلى الجوهر الإنسانى. وسمى ذلك العصر، بعصر النقد ودراسة الإنسان، وقدم لنا نتائج مثمرة، نذكر منها :

- قضى بروتاجوراس على الأساس العقلى للقول بتعدد الآلهة ومهد الطريق لديانة سقراط وأفلاطون والروافيين .
- دحض اليقين الساذج للتأمل الخيالى الوهمى .
- منح الفرد القدرة على معرفة حاجته بذاته . بعيداً عن الأكليّة ومنهجها وقانونها، وبعيداً عن الفلسفة التى تستخدم قوى العقل .

والتي تصل إلى استنتاجات واستنباطات بدون استخدام المنهج الاستقرائى أو الاستنباطى^(٧٥). ورد بروتاجوراس المطلق إلى النسبى ورفض التقاليد والمعايير السائدة ، وكذلك التفرقة العنصرية التى ترتد إلى الطبيعة. وتفرقتها بين السادة والعبيد ، أو ما هو وضعى وما هو طبيعى ، والتى اتسمت بالتطرف لدى السوفسطائيين المتأخرين ، فلا توجد حقيقة في الطبيعة على الإطلاق، ولكن العقل هو الذى يستطيع أن يصل إلى المعرفة الخاصة به من خلال الخبرات التى يمر بها^(٧٦) .

وارتبطت تلك النظرة التفسيرية، والإعلاء من شأن الإنسان بمعيارية الأخلاق والسياسة إنهم يراعون الفضيلة لا كشيء من الطبيعة أو كشيء ينمو إرادياً ؛ بل كشيء يمكن أن يعلم أو يمكن أن يكتسبه الإنسان نتيجة لما بذله من جهد (٧٧) .

معنى ذلك أن الفضيلة علم والرفيلة جهل، وهذا المبدأ الأخلاقي الذي نصادي به سقراط نفسه . ولكنهما اختلفا في طريقة التعلم . الأول ذهب إلى ضرورة تواجد المعلم الحائقي، والثاني نادى بحكمة كاهنة دلفي "اعرف نفسك بنفسك"

ونادى بروتاجوراس بالديمقراطية تأكيداً للنزعة الفردية النسبية، وحق كل أفراد المجتمع في التطلع إلى شئون الحكم والسياسة . لأن السياسة شيء فطري بخلاف الأخلاق، وفي حديث بروتاجوراس مع سقراط يقول "حينما يكون الموضوع عن شأن من شئون الدولة فكل فرد حر في أن يقول رأيه سواء في ذلك النجار، السمكري ، الحذاء ، الملاح أو عبر السبيل، وسواء في ذلك الغني أو الفقير، الرفيع أو الوضع ، بل أن أي فرد يحب الإللاء برأى ، فلا أحد يلومه؛ على أنه لم يتعلم فن السياسة ولم يكن هناك من يعلمها له ، ومع ذلك يبدي مشورته لأنهم يسمعون جلياً بأن هذا النوع من المعرفة لا يمكن تعلمه . فلا يستطيع خير مواطنينا وأعتقلم أن يمنحوا الآخرين حكمتهم السياسية ، وإلا علم بركليس أبناءه" (٧٨).

ومما سبق يتضح نقد بروتاجوراس للأرستقراطية وما استندت عليه من حق طبيعي بخلاف العبيد وطبعتهم، وبموقفه هذا يعد من المعتدلين في نظريته السياسية، التي نادت بالمساواة بين طبقات المجتمع ونقد الموروث الطبيعي لدى اليونانيين .
واتفق بروتاجوراس والموصسطايون جميعاً على أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة. ولكن هل اتفق معه اللاحقين عليه في نظريته للوجود والأخلاق والسياسة ؟

(٢) جورجياس :

أرجع بروتاجوراس المعرفة إلى الحواس لأنها المصدر الوحيد للمعرفة . أما جورجياس فقد رفض المعرفة على الإطلاق وكذلك الوجود، حين قال بأنه "لا يوجد شيء" وهو بهذا يهدم كل المذاهب السابقة عليه والمعاصرة له التي قالت بإمكانية المعرفة . وكما يقول ايسوقراط - معاصر لجورجياس وأحد السوفسطائيين - " أن جورجياس امتلك القوة والجرأة في قوله بأنه لا يوجد شيء" (٧١) .

ويبدو أن هذه القضية التي تعبر عن موقف جورجياس ، كما قال ايسوقراط أنه اتصف بالقوة ، ولكن هذه القوة ظهرت في معارضته المذاهب السابقة فهي تعد هدماً وليس نقداً . لاسيما للمذهب الإيلي على الإطلاق ، فإذا كان بارمنيدس قد ذهب إلى أن الوجود موجود واللوجود غير موجود، وفرق بين الوجود واللوجود فإن جورجياس لم يفرق بينهما ، ولكن اعتبر الوجود مثل اللوجود لا يوجد منهما شيء . ويقول سكستوس أمبريقوس " أن ما بقي عن جورجياس كتاباً واحداً في الوجود أو في الطبيعة . يشتمل على ثلاث قضايا الأولى: هي "لايوجد شيء" . اللوجود غير موجود ، والوجود مثل الديمومة ، الخلق الواحد الكثير والمزيج من الوجود واللوجود غير موجود. والثانية: "إذا وجد شيء فلا يمكننا إدراكه" والثالثة: "إذا أدركناه فلا يمكننا توصيله للآخرين" (٨٠) .

من القضية الأولى يتضح لنا نقض جورجياس للطبيعيين الأول القائلين بالوحدة وكذلك الطبيعيين المتأخرين القائلين بالكثرة ، وبارمنيدس وهرقليطس وبروتاجوراس، وفي القضية الثانية . ينتقض كل القائلين بوسائل المعرفة . فهو يرفض المعرفة على الإطلاق . أو ما يبدو أنه يعبر عن غموض الطبيعة كما قال هرقليطس. فهي تحب أن تختفي . أما القضية الثالثة فترجع حجة إلى أن وسيلة

التقاهم بين الناس هي اللغة، ولكن ألفاظ اللغة إشارات وضعية أي رموز ، وليست مشابهة للأشياء المفروض علمها فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركاً بالسمع ، والعكس بالعكس فإن ما هو موجود خارجاً عنه مغايراً للألفاظ . فنحن ننقل للناس الألفاظنا ولا ننقل لهم الأشياء فاللغة والوجود داهرتان منفصلتان^(٨١) .

لقد ذهب بارمنيدس إلى أن الفكر والوجود شيئاً واحداً . أما جورجياس بقوله لا يوجد شيء فقد رفض الفكر العقلي المجرد عند بارمنيدس ، ورفض أيضاً المطابقة بين اللغة والوجود، لأن اللغة ليست عملية انعكاس أو ترديد للوجود، وهو بذلك ينتقد أنصار نظرية المحاكاة في تفسير المعرفة وكذلك نقد المذاهب الواقعية . ولكن هل ذهب جورجياس إلى أن اللغة هي عملية خلق صورة الواقع كما ذهب إلى ذلك كاسيرر في فلسفة الصور الرمزية، وكرناب في مبدأ التسامح^(٨٢) . يبدو أن جورجياس أراد أن يؤكد ما ذهب إليه بروتاجوراس بقوله "الإنسان مقياس كل شيء" فذهب إلى أن لكل إنسان أيضاً لغته، التي يخلق بها عالمه الخاص دون الآخرين. ويرجع ذلك إلى أنه كان مبدعاً للنثر الفني وخالفه، فكان يمتاز بحسن الإلقاء، قاصداً على الكلام من وحى الخاطر ، وكان مولعاً بالمحسنات اللفظية، يعنى بتنميق العبارة، وزخرفة الكلام وكان هذا سبباً في أن اتهمه البعض مثل أرسطوفانيس بإغفال المعنى ووصفوا خطبه بأنها مليئة بالألفاظ خالية من الأفكار^(٨٣) .

أما عن الخطابة وصلتها بالسياسة عند جورجياس، فقد كانت الأداة التي من خلالها تستطيع الديمقراطية وعامة الشعب أن تقف في مواجهة الأرستقراطية حكومة ودم. باعتبارها أجل الموضوعات وأخطرها التي تحقق للمرء الحرية، فلا يخضع الإنسان فقط إنما يخضع الناس أجمعين، ويفرض عليهم إرادته عن طريق الخطابة^(٨٤) . ومعنى ذلك أن الخطيب يفرض إرادته على الآخرين، سواء كانوا

محقين أم غير ذلك، فهو بذلك يؤكد على أن القوة ليست هي الحق . ولكنها تطمأ عليه. وبما أنه كان خطيباً ومطعاً فليس من المعقول أنه كان يعتقد بعدم وجود شيء يمكن تعليمه أو تفسيره. وإذا كان قد قال إنه لا وجود لشيء اسمه الحقيقة، فإما كان يقصد الحقيقة التي تحدث عنها الفلاسفة الأيونيون ولا يعنى الناحية الأخلاقية، كما أن قوله هذا لا يتضمن إنكاراً لوجود الحقيقة الأخلاقية أو اعترافاً بأن القوة هي الحق الوحيد في دنيا الأخلاق^(٨٥).

فقد عمل جورجياس على نقض وهدم الفلسفة عند الطبيعيين، وهدر قيمتها واهتم بالإنسان وتعليم الخطابة .

(٣) أنطيفون - السوفسطائي :

مثل أنطيفون اتجاهاً آخر مخالفاً للسابقين عليه من السوفسطائيين، وممثلاً للنظام الأخلاقي والسياسي الذي يكمن في الطبيعة بعيد عن النظام المألوف عند اليونانيين المحافظين واستخدم فكرة "الطبيعة" وهي "الحقيقة" أو الحق الذي يتحدث عنه لغرضين:

الفرض الأول: هو نقض القانون الذي تسنه الدولة على اعتبار أنه مسألة رأى أو عُرْف.

والفرض الثاني: هو القضاء على التفرقة السائدة بين اليوناني والهمجي وتقرير أن الاثنين على السواء يُمسكان في الطبيعة المشتركة بين الناس^(٨٦).

فالفرض الأول لأنطيفون . التفرقة بين نوعين من القوانين، القانون الوضعي الذي أنتجه البشر ممثلاً في العرف والعادات والتقاليد السائدة ، ونقدها أنطيفون لأن هناك

من البشر من يعتدى على هذه الشرائع أو أن شرائع الدولة لا تطبق إلا على فئة واحدة من الدولة وهم الرقيق ، طبقاً للنزعة العنصرية عند اليونان. "وكذلك لأن شرائع الدولة مكتسبة وطائرة، أما قوانين الطبيعة فلا غنى عنها لأنها موروثية، ولأن الشرائع تُفرض بالرضا" أى باتفاق الناس . لا بالنمو الطبيعي فإذا اعتدى إنسان على شرائع المدينة، ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع نجا من القضية والعقاب، أما إذا انكشف أمره فبقه يقع تحت طقتهما وليس الأمر كذلك في القوانين الطبيعية لأنه إذا خالفها فلن يخف شرها حين يتخفى عن الناس، ولن يزيد إذا رآه جميع الناس . ذلك أن الضرر الذي يصيبه لا يرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال^(٨٧). وهو بهذا يؤكد حقيقة وهي نسبية قوانين الدولة أو نسبية العرف والتقاليد ، والتي لا تتسم بالمصادقية في تنفيذها وليس ذلك فقط ففى السدول الأخذة بالعنصرية والطبقية ، ولكن فى كل الأنظمة التى أنتجت البشرية ، فى مقابل القاتون المطلق الذى لا يفرق بين سيد ومسود ، أو مراعاة أية حقوق شخصية . وهو القاتون الإلهى العادل ، ولكن عند أنطيفون نجده ممثلاً فى الطبيعة . ولكن هل ذهب أنطيفون إلى تأليه الطبيعة وقوانينها ؟

أما الغرض الثانى :

من فكرة الطبيعة فقد تناول فيه نقده للتفرقة السائدة عند اليونانيين القائمة على أساس الجنس ، والأصل الإلهى لليونانيين والذى مثله الاتجاه المحافظ واستمر عند أفلاطون وأرسطو . بقوله "أننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم. وفى هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة للآخر تصرف المتحضرين بل المتبريرين ، ما دامت الطبيعة قد حبت الناس جميعاً بنفس المواهب من جميع الوجوه ، سواء أكانوا

يونانيين أم متبربرين ، وفي مقدور جميع الناس ملاحظة قوايتين الطبيعة الضرورية لسائر البشر فلا يختص أحداً بأى مزية من هذه القوى الطبيعية إغريقياً كان أم بربرياً ، فنحن جميعاً نستشق الهواء من اللحم والخياشيم ، وكلنا يتناول الطعام باليد^(٨٨).

نادى أنطيفيون بمبدأ العيش وفقاً للطبيعة، التي ساوت بين البشر على اعتبار أنها القاتون الأعلى الذى يحكم الحياة البشرية وهو بهذا يعد حلقة وصل بين الطبيعيين والمرحلة الإنسانية ، ولم يفرق بين ما يتنفس باللم وما يتنفس بالخياشيم. وهذا يدل على تأثره بإمبادوقليس الذى رأى أن أصل الإنسان هو سمكة ، ولكنه فى موضع آخر يُقر بأن الإنسان حيوان، ووفقاً لما ذهب إليه فهو حيوان طبيعى ، ويعلو من شأنه بقوله "أنه أعلى الحيوانات ألوهية"^(٨٩).

وجاء هيبياس السوفسطاى ولم يؤكد على ما ذهب إليه أنطيفيون فقط بل زاد عليه،

فأخضع قوايتين الدولة لقاتون الطبيعة . وعلى عكس بروتاجوراس الذى نادى بسيادة القاتون . فقد نادى أنطيفون بسيادة الطبيعة وسلطانها النهائية فى حكم الدولة وأعضائها .

أما بروديقوس فقد عاد إلى الطبيعيين وخاصة فى نظريته فى الألوهية التى ذكرها سكستوس أمبريقوس وذهب فيها إلى أن الإنسان قد لهُ الأشياء الطبيعية التى يستفيد منها وبخاصة تلك التى يستمد منها غذاءه وأرجع كذلك اللغة إلى الطبيعة^(٩٠). وهو بذلك قد سار على نفس نهج أنطيفون ومعارضاً لبروتاجوراس لقوله بالقانون الطبيعى ، ومعارضاً لجورجياس الذى رأى أن اللغة والوجود دالترتان مختلفتان فاللغة ليست تعبيراً أو انعكاساً للواقع . أما بروديقوس فقد ذهب إلى أن

اللغة محاكاة للطبيعة وهو بذلك قد عمل على حصر معارف الإنسان على ما هو موجود طبقاً لنزعة الحسية .

وإذا كانت النزعة السوفسطائية كما يقول بروتاجوراس في حوارهِ مع سقراط "فنَّ عريق ولكن المشتغلين به في الأزمنة القديمة كانوا - بسبب بغض الناس لهم - يتخفون تستراً تحت أسماء مختلفة فيتخذ بعضهم اسم الشعراء مثل هوميروس وهزيود وسيمونيدس ويتخذ البعض اسم رجال الدين والأنبياء مثل أورفيوس وموزايوس، ويتخذ آخرون أسماء مدربي الرياضة مثل أكوَس التارنتي أو هيروديكس وكلهم يتخذون هذه الفنون ستراً أو قناعاً لأنهم كانوا يخشون سخط الناس"^(٩١).

وكانت النزعة السوفسطائية ممثلة لعصر النقد المرتبط بالنزعة التنويرية لدى اليونان والتي دعت إلى المساواة بين البشر ، إلا أنها كانت ممثلة للجانب السلبي من النقد فقد وقفت عند مفترق الطرق نقدت الطبيعيين وانشغالهم عن الإنسان بالمادة الأولى أو الجوهر المادي . وحولت مدار الفكر إلى الإنسان بدون ما تقدم لنا رؤية جديدة أو تفسير لما قيمته من تغيير ، أما نقدها للمعتقد الموروث بتعدد الآلهة فقامت بنقده دون أن تعلن أو توضح لنا صفات وخصائص وطبيعة آلهتها. فقد هدمت ما هو موروث وتمسكت بالإنسان ومشاكله دون ما خلفه ودون التعرض لطبيعة العلاقة بينه وبين الإله. ولكن كما قال لنتيفون أن الإنسان أعلى الحيوانات ألوهية، فهل ذهبت إلى تقليد الإنسان أم أنه أكثر الحيوانات تمسكاً بالآلهة ومدرك لها؟ أما نقد السوفسطائيين لمجالي الأخلاق والسياسة لما هو معاصر لها. فقد جاء بدوره مترتباً على المنطلق الأساسي لها وهو الإنسان فكيفت الأخلاق والسياسة تبعاً لطبيعة الإنسان وكذلك المعرفة لتقف في مواجهة الاتجاه المحافظ

التمثل في الأرستقراطية من الجانب السياسي ونادى بروتاجوراس أن الإنسان عامة سياسي بالفطرة ومن حق أي إنسان أن يتطلع إلى الحكم وإبداء رأيه في السياسة السائدة، وعلى الساسة أن يتقبلوا رأيه بدون نوم أو عقاب . وفي مجال الأخلاق جعلوا الخير وقمة الفضائل مقتصرة على إدراك الفرد لها وشعوره بها ، دون أن يصلوا إلى قيم مطلقة ثابتة يتمثل بها الفرد ، وجاء الموفسطائيون المتأخرون ، ونقدوا ما ذهب إليه الأولون ونادوا بالطبيعة وقتونها المطلق في مقابل العُرف المتغيرة . وردوا كل شيء إلى الطبيعة ، ولكن وفقاً للمبدأ العام للموفسطائية . فارتبطت الطبيعة أيضاً بالفردية والأتانية والمصلحة الشخصية لاعتمادهم على الحواس والفرد المدرك لما حوله. ولم يستمر هذا الاتجاه بدون مرحلة فكرية جديدة قامت على نقده وعملت على إرساء المفاهيم الكلية والمعاني المطلقة.

ومثل هذه المرحلة كلاً من سقراط وأفلاطون اللذان عملا على إصلاح ما أفسدته النزعة الموفسطائية.

ويتضح مما سبق أن الموفسطائيين على اختلاف نظرياتهم واتجاهاتهم قد طوروا النقد الذاتي وأوصلوه إلى درجة الذروة الناقضة للرافضة لكل ما لا يقتنعون به، وإذا كان النقد الذاتي عند السابقين عليهم يُعَوَّل على العقل في صياغة نظريات أصحابه، فإن الموفسطائيين قد جعلوا من الحس والرؤية الفردية الشخصية سبيلاً لإقناع محاورهم بصدق نظرياتهم.

وقد انتهجوا في ذلك الجدل السلبي الذي لا يُقضى إلا لحقق جزئية نسبية لا تُقضى إلى حقيقة ثابتة أو علم يمكن الاستفادة من مقدماته وعلى الرغم من ذلك فإن نقدهم يعبر عن ثورة فكرية حولت ميدان الفكر اليوناني من الطبيعيات إلى الإنسان

حيث المعرفة والسياسة والأخلاق. وأضحى بذلك السوفسطائيون نقاداً لتويريون وذلك لثورتهم على كل الثوابت الموروثة.

(ب) الاتجاه النقدي لحج سقراط :

مثلت النزعة الشكية عند بروتجوراس والسوفسطائيين نقطة البداية لفلسفة سقراط وهو ما يُبرر ادعائه المؤقت للجهل ، من أجل تصحيح معارفه ومعارف الآخرين واعتقد سقراط بوجود شيء ما في العالم يمكننا معرفته ، ومعرفته على الإطلاق طبقاً للمقولة التي تلقاها من كاهنة معبد دلفي "أعرف نفسك بنفسك" (١٢). ولقد كانت الظروف الاجتماعية التي مرت بها أثينا في القرن الخامس ق.م ، لمحاربة الاضطراب العقلي والاجتماعي السائد في البلاد . فمن الناحية العقلية نستج عن قلة الاكتراث العام بالحقيقة فشل المذاهب ، ولعدم مقابلة هذه المذاهب في أي صورة ملائمة - للاهتمام المتزايد بالحياة الإنسانية، والاهتمامات البشرية، فاستعاد سقراط الاعتقاد في الحقيقة وجدد اهتمام الناس باكتشافها . ومن الناحية الخلقية نشأت حالة من فوضى الأهواء القلبية بسبب تزايد النقد ، وتهافت المستويات القديمة للسلطة ففتح سقراط الطريق إلى التجديد الخلقى بالدعوة إلى المعرفة التي لا تكتسب إلا بمجهود شخصي وبنظام ذاتي صارم (١٣).

واعتمد سقراط على النفس الإنسانية كوسيلة للوصول إلى المعرفة المطلقة والكلية شاكاً في الجزئيات النسبية التي أرجعها السوفسطائيون إلى الفرد الذي هو مقياس كل شيء. ليصل إلى القيم المطلقة التي ينبغي أن تعود ، ونقرها الإنسانية ويعتبر المنهج السقراطي في ذلك هو فن التعلم ، ليس تعلم الفلسفة ولكن فعل التفلسف Philosophizing ، وهو فن لا يُعلم من قبل الفلاسفة، ولكن هو الذي

يولد المتفلسفة. ويتسم المنهج السقراطي النقدي بالحرية في هجومه على المذهب الشكي ولا يبحث أو يبرهن على وجود المبادئ الجزئية، بل يبحث عن معرفة الكل والسمة العامة للفلسفة النقدية عند سقراط، هي أنها لا تحاول شرح أى شئ بقدر ما هي تبحث عن الانتهاء من خلال تساؤلاتها وانتقاداتها^(٩٠).

ونعرض الآن لأوجه النقد التي قدمها سقراط للمبشرين عليه والمعاصرين له وسهام النقد التي وجهت إلى سقراط والتي أوبت بحياته . فيما يلي :

١- نقد سقراط للفلسفة الطبيعية وأعلامها :

اطلع سقراط قبل تحوله إلى الأخلاق والسياسة والبحث عن الحقيقة على ما كتبه الفلاسفة الطبيعيين ، وخاصة أنكساجوراس . في بحثه عن علة كل شئ . بقوله "سمعت ذات يوم أحد يقرأ في كتاب مؤلفه، أنكساجوراس. وفيه يقول إن العقل منظم كل شئ وعلة كل شئ . ولقد انشرفت لفكرة هذه العلة ، وبدأ لى أنه من الصحيح، على جهة ما أن يكون العقل هو علة كل الأشياء". وشرعت فى قراءة الكتاب فوجدت، رجلاً لا يستخدم العقل أى استخدام ولا يفسر بهذه العلة النظام الذى عليه الموجودات . بل يأخذ كطل الهواء والأثير والماء وأشياء أخرى كثيرة غريبة^(٩١). وقد رفض سقراط العلة المادية لتفسير الموجودات ، وكذلك التفسير الألى طبيعتها ، وأكد على الغاية النهائية، وهى معرفة الحقيقة وحس سقراط بضياح الأمل عندما وجد أنكساجوراس لا يستخدم العقل لأى غرض سوى تأكيد قوله الحركة فى المكان، وأراد أن يجعل العقل الإلهى عبارة عن خطة مرتبة للوجود لتحقيق الخير والكمال^(٩٢).

ويروى إكسينوفون فى مذكراته نقد سقراط للطبيعيين ووصفه إياهم بالمجائنين والملحدنين يقول سقراط "وكما يختلف المجائنين، فمنهم من لا يخاف مما

يُخيف ومنهم من لا يستحي من التلطف أو من عمل أى شئ أمام الناس ومنهم من لا يحترم المعبد ولا الهيكل ، ولا يهدى أى شئ إلى الآلهة. ومن يعبد الحجاره والحيوان ، كذلك نجد أولئك الذين يبحثون فى الطبيعة، بعضهم يعتقد فى أن كل الأشياء فى صيرورة دائمة والبعض الآخر ينفى الحركة ، والبعض يرى أن كل الموجودات قد حدثت وستفنى وآخرون يرون أنه لا وجود ولا فناء^(٩٧) .

يتضح من هذه المقولة إطلاع سقراط على بعض ما ذهب إليه الطبيعيون وتفسيراتهم للعة الأولى ، التى هى جوهر الوجود ، ومدى اختلافهم وتضارب أقوالهم ، وذلك لأنهم لم ينظروا إلى غاية للوجود بل ذهبوا إلى البحث عن علته المادية الأولى. وهى سبب اختلافهم ويقول "فكأنى برجال يتعشرون فى الظلمة يطلقون اسماً غير دقيق يدعونه "العة" وهكذا نجد أن أحدهم يحيط الأرض بزويعه دوامية ويجعل السماء مسنولة عن بقائها فى مكانها ، وآخر يضع الهواء كسند من تحتها ، أما القوة التى بفضلها وضعت الأشياء على أفضل وضع كما هى عليه الآن، فإنهم لا يبحثون عنها ولا هم معتقدون أنها قدرة ذات إلهية . لهذا فكرت فى وجوب أن ألجأ إلى المفاهيم، ناظراً فيها إلى حقيقة الموجودات"^(٩٨).

وبهذا رفض سقراط البحث عن العلة التى تُرد إليها الموجودات والأشياء متبعاً منهجاً بديلاً وهو استقراء المفاهيم التى تكمن فيها أصول الأشياء ورفض التصور المادى والعلى "الطبيعى" للموجودات لأن ما به من تناقضات يدمر ما نعرفه بديهية عن الوجود الطبيعى ومعرفتنا بالأخلاق المطلقة^(٩٩) .

وتحول مسار بحثه من الطبيعة إلى الأخلاق والسياسة. ويرى ول ديورانت أن السبب الذى جعل سقراط يسلك مجال علم الأخلاق هو أرخلوس الملطى . تلميذ أنكساجوراس وكان فى وقت ما معلم سقراط الذى بدأ حياته عالماً فى الطبيعة ثم

اختتمها بأن كان دارساً لعلم الأخلاق وقد فسر أصل هذا العلم وأساسه على قواعد العقل^(١٠٠). ولكن هل أوحى أرخلوس إلى سقراط بنقده الطبيعيين ووصفهم بالجنون والاحاد؟ وهل انتقد أرخلوس أيضاً السوفسطائية؟

ـ موقف سقراط النقدي من السوفسطائيين ـ

لقد كان الإنسان هو محور اهتمام سقراط ، كما كان محور اهتمام السوفسطائيين من قبله. وتوجه إلى معرفة الذات الإنسانية وحدودها من خلال الذات. أعرف نفسك بنفسك أى أنه اتطرق إلى معرفة الذات بالذات ، وأيضاً معرفة الكون من خلال الذات الإنسانية ، وأخذ بنفس المنهج السوفسطائي وهو الجدل الذى يضى الحوار والنقاش – ولكن كان لسقراط أسلوباً خاصاً بخلاف السابقين عليه وهو التهكم والتوليد من خلال مجادلاته – فبدلاً من الأسلوب الأيوني القائم على إجمال نتائج سبق الوصول إليها فى نثر غامض أو شعر ملئ بالألفاظ ، وبدلاً من الأسلوب السوفسطائي القائم على الترتيب المنظم للموضوعات وفق خطة موضوعة ، وفى حديث فصيح . بدلاً من كل هذا أخذ سقراط بأسلوب السؤال والجواب ولتبعه فى كل مكان ومع كافة الناس^(١٠١). واشتمل المنهج النقدي السقراطي فى البحث على مرحلتين وهما التهكم . الذى يمثل الجانب السلبي فى بحثه لدحض وهدم المعتقدات وللتقاليد والنزعة الفردية المتغيرة التى عملت السوفسطائية على تأكيدها فى كل مجالات المعرفة والتهكم السقراطي هو أشمل من التهكم بالمعنى المؤلف للكلمة ، هدفه ليس فقط الإقحام والتقويض. وإنما أيضاً خلق الإنسان الحر، المنفتح على الحقيقة واستدراجه لاستعمال طاقته الفكرية جميعها^(١٠٢). وهذا هو التوليد .

انتقد سقراط الفردية السوفسطائية المتغيرة القائمة على أن الإنسان مقياس كل شئ واجتهد فى حد الألفاظ والمعاني لمنع الخلط بينها، فى حين كان

السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ وإيهام المعاني، ويتهربون من الحد الذي يكشف المغالطة.

أما الفضيلة عند سقراط فهي موهبة طبيعية أو نزعة فطرية فسي الجنس البشري وهي ليست عرفاً ولا عادة تُكتسب بالتربية كما زعم بروتاجوراس والسوفسطائيون . ولكن يمكن تعلمها لا عن طريق إدخال عادات غريبة عن طبيعتها من الخارج ولا تحتاج إلى معلم كما رأوا . ولكنها تعلم من خلال اكتشاف النفس لحقيقتها الفطرية. وينطوي تعريف سقراط للفضيلة على مغالطة الدور ، لأن الإغريق استخدموا "الفضيلة" والخير بمعنى واحد ، وهو الجودة ، فإن قول سقراط بأن الفضيلة هي معرفة الخير فإثما نقول أن الفضيلة هي معرفة الفضيلة . وهذا دور ولذلك ينبغي أن يحدد لنا سقراط ما فيه يقوم الخير^(١٠٣) .

ويرى ول ديورانت . أنه كان سوفسطائياً بالمعنى الحديث لهذا اللفظ ، أي أنه كان بارعاً في المراوغات الماكرة والحيل الجدلية ، يبدل مجال الألفاظ أو معانيها بحقق ودهاء ويُغرق المسألة التي يجادل فيها بالتشبيهات والاستعارات المفككة، ويماحك ويغالط كما يقال صبيان المدارس، ويحارب بالألفاظ حرب الأبطال ولكن إلى غير غاية^(١٠٤). ففي محاوره أوطيفرون يلتبس مع محدثه تعريفاً للنقوى . ولكن تنتهي المحاوره إلى ضعف الأساس الخلقى الذي يقيم عليه دعاة تعدد الآلهة مذهبهم، وفي محاوره الدفاع يرى أن الناس ينشدون الخير، ولكنه لم يضع تعريفاً محدداً للخير .

ويرى جومبرز أن نقده اللاذع عمل على تصدع الحياة اليونانية ولم يعمل على إصلاحها وبين لنا المواجهة بين النقد الفلسفي ، والطبيعة المثالية للبشرية القائمة على التأمل^(١٠٥).

نقد سقراط الديمقراطية الأثينية واستجوابها :

على الرغم من نمو وازدهار الديمقراطية الأثينية على يد (صولون وكليستينيس وبركليس) إلا إنها تعرضت لسهام النقد والهدم من قبل التبعلاء والفلاسفة إيماناً منهم بأنها تمثل حكم الغوغاء ، واعتبروا موقف سقراط من الديمقراطية يهدم الأسس والأنظمة التي قامت عليها . فيقول إكسينوفون إنه أخذ على سقراط حقاً أنه كان يشجع رفاقه على الاستخفاف بالنظم الدستورية بقوله إنه من السخف أن يتم تعيين الحكام الأراخنة بالقرعة بينما لن تجد إنساناً يقبل أن يعمل لديه ملاح أو نجار أو عارف تم اختياره بالقرعة ، علماً بأن الضرر الذي ينجم عن سوء اختيار هؤلاء ، أقل كثيراً من الضرر الذي يتشأ من أخطاء سياسة الدولة^(١٠٦) . وبهذا رفض سقراط مبدأ الاقتراع لتوليه أعضاء السلطة التنفيذية ، وكذلك رفض نظام الانتخاب ، وذلك لأنه ليس كل من يتولى سلطة ما عن طريق الانتخاب يكون صالحاً لها ولكن لابد من وجود مجموعة من الاختبارات من ضمنها المعرفة العلمية والتخصص بشئون الحكم والشعب .

ويقول سقراط في حوارهِ مع بروتاجوراس مؤكداً على أن السياسة فن لا يُعلم أو يمكن أن يلقن من شخص لآخر. "أن الأثينيين شعب يمتاز بالفهم كما يقدرهم باقي الهلنيين والآن لاحظ أننا حينما نقابلنا في الجمعية وتطرق للموضوع إلى البناء استدعى البنّاءون للاسترشاد بهم ، وحين كان الموضوع عن بناء السفن تكلم عنه بنّاءوا السفن وغيرهم من رجال الفنون الأخرى التي يمكن أن تُعلم وتُدرس، وإذا عُرض عليهم أحد لم يروا فيه أية مهارة في الفن ، وإذا كان ذا طليعة حسنة، وإذا غنى وجاء - فلن يستمعوا- له بل سيضحكون منه ويهزئون به فلما أن تُسكته

ضجتهم وينسحب وإما سحبوه هم إلى الخارج أو استدعوا له حفظة الأمن
لطرده^(١٠٧).

فقد كان سقراط عضواً في الجمعية التشريعية (الإكليزيا) وهي إحدى النظم
الدستورية للديمقراطية ، والتي يعتبر الأثيني عضواً بها من سن الثامنة عشر .
وهاجم سقراط الإكليزيا التي اعتمدت على أهواء ورغبات وأحقاد الطبقات الكلاخة
دون الاعتماد على المعرفة في سن قوانينها واعتمادها على العامة فقط ، دون
المساواة بين طبقات المجتمع فافتصرت الديمقراطية على العامة .

وفي حوار خارميدس مع أستاذه سقراط حول العمل السياسي، ورغبة
خارميدس في اقتحام مجال السياسة ولكنه كان متردداً لأنه يشعر بالرهبة من
مخاطبة الجمهور يعاتبه سقراط ، مفسحاً عن احتقاره الشديد للجمعية الشعبية قائلاً
"إنك لا ترهب مخاطبة أكثر الناس نكاء ومقدرة، وها أنت تخجل من مخاطبة جمهور
من التافهين والبلهاء. ممن تخجل؟! من حلاجين وإسكافيين ونجارين وحدادين
وفلاحين وتجار وأصحاب حوانيت في الأسواق ، أليس كل همهم أن يشتروا بسعر
أقل ليبيعوا بسعر أعلى! هؤلاء هم أعضاء الجمعية الشعبية^(١٠٨) . التي لا يصلح أي
فرد من أعضائها لشغل أي منصب أو عمل سياسي في الدولة وهو مبدأ الديمقراطية
الأثينية التي عملت السوفسطائية على تكميده.

وفي دفاع سقراط الذي يؤكد لنا فيه أنه لم يعمل بالسياسة إلا مرة واحدة
تلك التي تبين له فيها فساد الديمقراطية وماسستها ، حيث يقول : "إنني لم أشغل
منصباً إلا مرة عضواً في مجلس الدولة ، وكلفت رئاسة المجلس عند محاكمة القادة
الذين لم ينقذوا جثث القتلى بعد موقعة أوجينيس، لقبيلة أنتيوخس -وهي قبيلتي-
فرأيتهم أن تحكموهم جميعاً. وكان ذلك منافياً للقانون وأعلنت رأي مخالف لكم ،

وأثرت أن أتعرض للخطر مدافعاً عن القانون والعدل على أن أساهم في الظلم خشية الموت ، حدث ذلك في عهد الديمقراطية، ولما تولى زمام الأمر الطغاة الثلاثون أرسلوا إلى وإلى أربعة معي، أن نسوق إليهم ليون السلافي من بلده سلافيس لينزلوا به الموت وذلك مثلاً وأمرهم التي اعتقلوا أن يلقوها لكي يشركوا معهم في جرائمهم أكبر عدد ممكن من الناس فبرهنت لهم قولا وعملا، أنني لا أعبأ بالموت، ولم أهرب طغيان تلك العصابة الظالمة^(١٠٩). فكان نقده للنظم السياسية السائدة معتمداً فقط على التهم وتعدد مساوئها وظلمها- ولكنه مع ذلك لم يأخذ موقفاً إيجابياً في مواجهة تلك الديمقراطية- وحكومة الثلاثين ، وإلا لإنقاذ ليون السلافي من الموت ، لعلمه أنه بريء . وفي حوارهِ مع كالكليس السوفسطائي تساعِل هل صار الأثينيون على يد بركليس أفضل مما كانوا عليه من قبل ؟ مجيباً " أنهم على العكس فسدوا على يديه ، أن بركليس قد جعل الأثينيين كسالى وجبناء ومهذلين وكثيري الكلام وشريين للمال عندما قرر أجراً على الوظائف العامة"^(١١٠). فقد عمل بركليس على جعل أثينا أقوى وأغنى المدن . بلحاً عن المال غير مكترث بالحكمة ولا الأخلاق .

فلم يكن واحد منهم حازماً على معرفة الخير التي هي الشيء الوحيد المطلوب في الحياة، ولم يستطع أحداً منهم أن يمنح أية فضيلة من الفضائل التي تحلى هو بها إلى ولده أو أفراد شعبه^(١١١) .

لقد رفض سقراط الديمقراطية من حيث المبدأ والتطبيق، مهاجماً أفرادها وطبيعة أعمالهم الحرفية وعدم بحثهم وتطوُّقهم بالمعرفة والأخلاق وتملقهم من الأغنياء واستغلالهم وتسخيرهم للعامة . وتطبيق الديمقراطية وتكديدها على عدم المساواة والتي لا تستند إلى قانون بل إلى أهواء ورغبات العامة .

ونادى سقراط بسيادة المعرفة ، ومبدأ سيادة المعرفة هذا من السهل أن يصبح في تطبيقه المياسى مبدأ للحكم المطلق المستدير ولا مناص من أن تصبح نظرية الحكم المطلق المستدير معادية للديمقراطية، وقد أصبح أيضاً معادية لحكم القانون لأن المعرفة إذا أصبحت صاحبة السيادة، أصبح القانون دونها مرتبة^(١١٢).
ويعنى ذلك أن سقراط لم يسهم في تطوير حركة النقد اليونانية إلا بجعله العقل هو مقياس الوصول إلى الحقائق والفصل بين القضايا. ومن هذه الزاوية لا يمكن اعتبار النقد السقراطى نقداً إبداعياً أو بنائياً بقدر اعتباره نقداً سلبياً للأمور الدينية والسياسية والاجتماعية في عصره.

وقد اتضح ذلك في الانتقادات التي وجهت إليه من قبل أرسطو فانيس الأثيني في مسرحية السحب الذي اعتبره أحد السوفسطائيين. والجدير بالإشارة أن أرسطوفانيس نفسه قد انتهج عين منهج سقراط في انتقاداته اللاذعة للشعراء والساسة، وقد منعه وجهته المحافظة أن يكون ثاقراً مثل سقراط.
وكذلك نقد كلاً من أميزياس في ملهاة الأحصنة وإمبيسياس في مسرحية كونوس لاتجاه سقراط السوفسطائي.

ثالثاً: الاتجاه النقدي عند أفلاطون :

ذهب أفلاطون من خلال محاوراته إلى نقض وهدم الآراء والنظريات القائمة على العاطفة والوجدان، لتأسيس دولته على دعائم العقل. أي أنه عمل على تحطيم العاطفة والوجدان. علماً بأنه قيل اتصاله بسقراط كان معجباً بالشعر والشعراء. وقراً لهوميروس، وأعجب به كل الإعجاب، وسماه المعلم الأول^(١١٣).

إلا أنه تراجع عن الشعر ورفضه، وهاجم أيضاً كل ما هو مسرورث لإعادة تأسيسه على العقل. وكان المبرر الأساسي لهجوم أفلاطون وبحضه لكل من الشعراء القدامى والمعاصرين والعقائد السرية والطبيين والسياسيين هو إعدام المعلم (سقراط)، ومدى الظلم الذي واجهه من قبل الأثينيين.

وتمثل النقد الأفلاطوني في تفسير وتبرير الآراء الموروثة والسائدة لدى اليونانيين لكي تتفق مع طبيعة المثل، وهو المبدأ المحوري السائد في فلسفة أفلاطون، وكل ما عداه فقد عرّف عنه لأنه المهيمن على كل أفكاره فليست فلسفته سوى نظرية المثل وما يتوقف عليها^(١١٤).

واعتمد في نقده على مصارعة الأفكار والمناهج السابقة عليه لتدعيم تصوره لعالم المثل. ولكن هل وقع أفلاطون من خلال نقده في تناقضات أدت إلى تراجعها فيما قيمه من نقد ؟ وهل انتقد أفلاطون نفسه بفحص ما قيمه وعمل على تغييره؟

سنحاول فيما يلي عرضه لأوجه النقد الأفلاطوني أن نجيب على هذه الأسئلة لنصل إلى أوجه النقد التي قيمها أفلاطون، ومدى تأثيره بالسابقين عليه والمعاصرين له.

- مواقف أفلاطون من المعتقدات الدينية والنحل السرية:

انتقد أفلاطون التصور الهوميري لطبيعة الآلهة وتعددها، واتصالها بالبشر، وصراعها مع بعضها، وتنافسها مع البشر دون أن يسند أي دور لها. في إيجاد الكون بما فيه من مخلوقات، وكذلك التصور المادي لدى الطبيعيين الذي وحد بين طبيعة المادة وطبيعة الإله والمعتقدات والنحل السرية، التي دعت إلى عبادة الإله الواحد وتقدها لتعدهم عند هوميروس وهزيود، لكنهم نسبوا له كل ما يتصفون به من مروق وضلال بقوله " أن الذين رأيتهم بدأوا بداية صغيرة ثم ارتفعوا إلى العظمة، بأعمال تنيس المعابد وما أشبه ، وتصوروا أنهم انتقلوا إلى السعادة، بينما أنت ترى أن خطوطهم مرآة تشاهد فيها كل الإهمال المطلق للآلهة^(١١٥). لأن ما يقدمونه من عطايا وقربان لإرضاء الآلهة والتبرك بها، ما هو إلا محاولة دفع الآلهة للمروق والضلال. عن طريق قبول العطايا التي لا يحصل عليها إلا الكهنة ودعاة هذه العبادات وقرايئها ويصون يرضى الآلهة. "أما هؤلاء الذين يضيفون أخلاق الوحش المقترس لإلحادهم، أو لاعتقادهم في عدم المبالاة والرشوة الألهيتان أولئك الذين يسحرون، وهم يحتقرون النوع البشري - عقول عدد كبير من الأحياء مدعين أنهم يحيون الموتى ، ويعنون بكسب الآلهة إلى صفهم عن طريق ما للصلوات والقربان والرقى من سحر ، وهكذا يبنلون أقصى جهدهم من أجل الربح الحرام في تدمير الأفراد وكل العائلات والجماعات ، فإن القاتون سيوجه المحكمة إلى الحكم على المجرم المدان من هذه الطبقة بالسجن^(١١٦)"، في السجن المركزي حيث لا يلقى المواطن فيه منقذاً مهما كان أمره. وسوف يرمى به بعد الموت خارج الحدود دون أن يدفن، وإذا كانت هناك يد لأي مواطن حرقى دفنه فسوف يكون عرضة للمحاكمة بتهمة الإلحاد^(١١٧).

ويدل هذا على إحاطة أفلاطون بطبيعة الديانات السرية والمبدأ الذي تقوم عليه، علماً بأنه لم يكن واحداً منهم، ولكن تحولت الديانة الأورفية في عهده إلى ديانة ظاهرية وانحطت إلى تجارة مشينه في بيع الصفح والغفران^(١١٨).

وعملت على تبدل السمات الأخلاقية الرئيسية عند الإنسان، إلى الوقاحة والفوضى ودفعه إلى إشباع رغبته الضارة. التي أحلتها له طبقاً لعقيدتها.

وهذا النقد الذي يهجم به أفلاطون العقائد الدينية، يكاد يكون موجهاً إلى الأورفية على نحو خاص، دون التطرق إلى العبادات الأخرى والأسرار والمنجمين والعرافين، ولكنه موجه إلى الأورفية في مرحلتها المعاصرة له والتي أحطت من شأن العقيدة ككل، ولكنه لا يفتأ أن يشير إلى عقائد الديانة الأورفية بوصفها الدعامة التي يقوم عليها اعتقاده في خلود الروح وأهمية الحياة الآخرة كما يتبين من إشارات في محاوراة القوانين بقوله "تعتبر أقوال القدماء (يعني هنا النحلة الأورفية) بوضوح أساطير تشتمل على قيس من الحقيقة الدينية الخالدة"^(١١٩).

٢- نقد أفلاطون للفنون الزائفة:

كان أفلاطون مفتوناً بالفنون الجميلة ومارس في صباه النقش والتصوير والنحت وقرض الشعر وكتابة التمثيليات، وقد استعمل في محاوراته لغة الفنانين واصطلاحاتهم ونقدهم نقد الخبير^(١٢٠). إلا أنه تحول عن الشعر وتركه وإهتم بكل ما هو عقلي. وقام بنقد الشعر وشعره، وأنواع الفنون الزائفة وكان المبدأ الأساسي في نقده للشعر والفن هو بداية اتصاله بمسقط.

ولقد ذهب أفلاطون إلى أن الفن عامة، ما هو إلا محاكاة المحاكاة وهي تعنى التقليد. "ويطبق أفلاطون اسم المقلد على صانع الأشياء، الذي يحتل المرتبة الثالثة بالنسبة إلى الطبيعة الحققة للأشياء" (١٢١).

"والفن القائم على المحاكاة بعيد كل البعد عن الحقيقة، وإن كان يستطيع أن يتناول كل شيء، فما ذلك على ما يبدو إلا لأنه لا يمس إلا جزءاً صغيراً من كل شيء، وهذا الجزء ليس إلا شبحاً. ففي وسع الرسام مثلاً أن يرسم لنا إسكافياً أو نجاراً أو أى صانع آخر دون أن يعرف عن مهنتهم شيئاً، وقد يستطيع إذا كان رساماً بارعاً أن يخدع الأطفال والجهال، إذا يرسم نجاراً ويريهم إياه عن بعد، فيظنون أنه نجاراً حقيقياً وما هو إلا مظهر" (١٢٢).

إن ما يبدو حقيقياً وهو في أصله مظهراً وشبحاً يرجع إلى الخداع الإدراكي ولا يرجع إلى طبيعة الصانع، ولكن أفلاطون هنا أسند الخداع البصري إلى الرسام ليؤكد على فرضيته لإبطال فن الرسم بوجه خاص والفنون الأخرى التي تعتمد على التقليد عامة. ليرسي قواعد الإبداع الفني. أحد العناصر المكونة للعمل الفني، وينتقل بعد ذلك إلى نقد الشعراء، بقوله "أنا لم نعرف عن واحد منهم في الماضي أو في الحاضر، أنه شفى مريضاً أو نقل علمه إلى تلاميذ له" (١٢٣).

ويبدو هنا وقوع أفلاطون في التناقض، لأنه أقر مبدأ التخصص في إرساء أسس العدالة الاجتماعية. بأن لكل فرد مجاله الخاص ولا يتعدى حدود الآخرين وفي نقده هذا يريد أن يجعل الشاعر طبيياً، ومن جهة أخرى بعد رفضه للتقليد، وتأكيدده على الإبداع، ينقد الشاعر لأنه لم ينقل تقليده إلى تلاميذه وهو لم يكتف بنقد شعراء عصره، ولكنه ينتقل إلى نقد زعيم الشعراء هوميروس بقوله "هل سمع أحد الناس إعجاباً بهوميروس عن حرب حدثت في وقته ونجح هوميروس في قيادتها بنفسه،

أو بنصاته؟ أو هل تُسبب إليه اختراع بلارع في الفنون أو خيرة علمية في المجالات البشرية الأخرى، مثلما نمسب إلى طاليس الملطي^(١٢٤). فالشعراء لا يخدمون المجتمع.

"إن كل أولئك الشعراء، منذ أيام هوميروس، إنما هم مقلدون فحسب، فهم يحاكون صور الفضيلة وما شابهها، أما الحقيقة ذاتها فلا يصلون إليها قط.

وذهب أفلاطون إلى أن الشاعر مثله مثل الحسيين يعتمد على الظن ولا يرقى إلى المعرفة الصحيحة "وما التقليد إلا نوع من اللهو أو اللعب، وما الشعراء التراجيديون سواء اكتبوا شعراً للملاحم أو مسرحيات، سوى مقلدين بكل معاني الكلمة".^(١٢٥)

فهم لا يبدعون شيئاً. ولم يقتصر أفلاطون على شعراء الملاحم، بل ذهب إلى نقد المأساة كإحدى صور الشعر وشعرائها. "فما الذي تسعى إليه؟ ولأى هدف تبذل مجهودها؟ ألا تهدف فقط كما اعتقد إلى إرضاء المستمعين؟ أما إذا عرضت فكرة مستحبة تتملق المشاهدين، ولكنها تكون رديئة"^(١٢٦). وبهذا يكون الشاعر وشعره ما هما إلا نوعاً من اللذة لا تقدم للمستمعين مقابل أجراً من المال.

"والواقع أن الناس على حق في إطرائهم للمأساة بوجه عام، على أساس أنها تعلم الحكم، وفي إطرائهم بوجه خاص ليوريبيدس أستاذ هذا الفن - لأنه هو الذي أدلى بهذه الحكمة، التي صدرت عن تفكير عميق نفاذ: وهي أن الطغاة يكتسبون الحكمة بفضل صحبتهم للحكماء، أنه يمتدح الطغيان فيقول: أنه يُقرب بين الناس وبين الآلهة، فضلاً عن عديد من صفات المديح الأخرى التي صاغها هو، ومن على شاكلته من الشعراء"^(١٢٧).

إن نقد أفلاطون هنا لشعراء المأساة يعد ضرباً من النقض والهدم ، مع إغفال ما قدموه للمجتمع ، على اعتبار أن الفن إحدى صور ومظاهر المجتمع .

فقد نسي أن يوربيديس كان مفكراً عميقاً سخر من الأساطير القديمة ، وأنزل الآلهة من عليانهم ، وصورهم كما يصور البشر ، لأنه كان يؤمن بالعقل ويهتم بتصوير الواقع كما يراه ، لا كما يتخيله . ومع ذلك فقد حمل عليه أفلاطون واتهمه بإفساد الشباب (١٢٨) .

ويمكن السر الحقيقي في مهاجمة أفلاطون للفن في معارضة السوفسطائيين الذين كان فنهم يقوم على التمويه والخداع ، فالسوفسطائي ساجر ومقلد ، فهو ساجر في رأيه لأنه يخلب ألباب السامعين ويغريهم بالافتتاع ، ويموقهم إلى الاعتقاد بما يراه ، وهو مقلد لأنه يحاكي ما هو موجود في الطبيعة البشرية (١٢٩) .

وذهب أفلاطون في نقده للفنون الزائفة ، وخاصة الشعر إلى حد جعله نوع من الكلام العادي بعد تجريده من موسيقاه وقافيته ووزنه ، أي أنه رده إلى النثر " ورأى أنه كلام ينتمي إلى البيان ، والشاعر يقوم على المسرح بمهنة الخطيب . وما الشعر إلا نوع من البيان يستعمل من أجل جماعة يزحم فيها الناس ويختلطون في خوض الحابل بالنابل ، فتكون النساء والأطفال إلى جانب الرجال والعبيد مع الأحرار (١٣٠) .

قدم أفلاطون من خلال نقده للفنون الزائفة ، صور شتى للشعر ، منها الحماسي ، المأساة والتراجيديد ولم يتطرق بنقده إلى الشعر الكوميدي الهزلي الذي كان من المرتقب أن ينصب نقده على ما به من سخرية ، يتعاطف معها الغالب الأعم من المجتمع والذي كان سبباً في إعدام سقراط .

والظاهرة الغريبة التي يصعب تحليلها في فلسفة أفلاطون: هي أنه، وهو أقرب الفلاسفة إلى المزاج الشعري، قد حمل على الشعراء حملة شعواء، وهذا التناقض الأساسي عند أفلاطون في مجال الخلط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشعرية، لم ينفع الفلسفة ولا أفاد الشعر . فهو من جهة قد تحدث بأسلوب الشعر والأساطير حيث كان ينبغي عليه أن يتحدث بأسلوب العلم كما في محاوره تيمايوس، وهو من جهة أخرى قد أستكثر على الشعراء أن يخاطبوا الناس بأسلوبهم المميز الذي يخضع لمقاييس فنية لا لمقاييس منطقية.

فقد عالج الشعر بأسلوب الفلسفة وعالج الفلسفة بأسلوب الشعر، ولم يعد ذلك بالنفع على الاثنين معا !^(١٣١).

نقد أفلاطون للفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط :

انتقد أفلاطون الفلاسفة السابقين على سقراط ، بخصوص الطبيعة ونظرتهم إليها حين اعتبروا أنها مجرد نتاج للصدفة والضرورة دون صانع لها ، أو غرض وجدت من أجله^(١٣٢).

لقد انصب النقد الأفلاطوني على الصراع بين الوحدة والكثرة ومحاولة التوفيق بينهما وتلك هي المشكلة الرئيسية عند الطبيعيين ، فقد قام بنقد الكثرة عند هرقليطس كما نقد مبدأ الوحدة عند بارمنيدس وانتقد أيضاً العقل عند أنكساجوراس، لإثبات طبيعة المثل التي اشتملت على كل فلسفته. وامتد نقده للطبيعيين إلى تكفيرهم وجعلهم من ضمن السوفسطائيين بقوله "إذا افقتنا أثر من يعتبر أن النار والماء والتراب والهواء، هي الأصول الأولى لجميع الأشياء والطبيعة هي بالضبط الاسم الذي يخلعه عليها . وأن النفس هي اشتقاق صدر مؤخراً عن هذه الأصول. فنكون قد افقتنا أثر ما هو خطأ وغير معقول ، لكل أولئك الذين شغلوا

أنفسهم دائماً بالبحث في الطبيعة . أولئك الذين دانوا بمبادئ لا دينية، وبعثوا بأنغامهم للآخرين كيما يتبعونهم ، قد أساءوا بالفعل التلليل على قضيتهم وسفسطو فيها . ويكون من الكفر لأي شخص أن يلجى على ذلك الحوار المساعدة من أعماق قلبه^(١٣٣) . فرفض أفلاطون مبدأ الطبيعيين ومنهجهم في البحث عن المبدأ الأول ، واعتمد على الجدل، الذي يتضمن مرحلتين : الأولى هى التوفيق بين التعاليم السابقة، والثانية تتضمن التحقيق وتدعيم هذه التعاليم وتوثيقها . وتتبع المثل من تلك المرحلتين^(١٣٤) . وتمثل نقده في رفض واستبعاد المناهج السابقة . التى اعتمد عليها الطبيعيين لأنها لا تحمل قيمة في ذاتها، ولم تكن أيضاً مقدمات للتفسير العقلى.

- نقد مذهب هيرقليطس وتقنييد الحركة الشاملة :

عمل أفلاطون على نقد نظرية هيرقليطس في التغير والصيرورة لأنها تؤدي إلى امتناع المعرفة، وعدم تأكيدها على وجود مصدر ثابت تتيق منه الحركة .

ويقول أفلاطون "أولئك الذين يقضون وقتهم في المجادلة ينتهون بأن يعتقدوا أنهم صاروا علماء أوسع ما يكون العلم ، وأدركوا وحدهم أنه ليس بين الأشياء، ولا بين البراهين ما هو صحيح ولا يقينى ، وإنما كأن كل للموجودات ببساطة فى يوربيدس يرمى بها إلى أعلى وإلى أسفل ، ولا تبقى ثابتة لحظة واحدة^(١٣٥) .

وأرجع أفلاطون نظرية الحركة عند هيرقليطس إلى القدماء، وانتقالها إليه بقوله "ليس القدماء أول من نقلوها إلينا حين حجبوا فكرتهم عن العامة بالصور الشعرية، فقالوا: إن مصدر كل شئ هو المحيط وتيثيس، وأنها المياه الجارية وأن لا شئ ثابت، أما من جاعوا بعدهم فمن الواضح أنهم كانوا أكثر منهم علماً حين برهنوا

على ذلك بوضوح وإن الإسكافية - أيضاً - يمكنهم عند سماعهم أن ينفذوا إلى حكمتهم وأن يكفوا عن الاعتقاد الواهي في موجودات ثابتة وأخرى متحركة" (١٣٦) .

أكد هرقليطس على التغير المستمر، المشتل على تلزم الوجود مع اللوجود في آن واحد ليدلل على نفى الثبات وكل ما في الحياة، متغير ومتحرك .

ولكن نجد في نص أفلاطون ، إسناد النظرية إلى القدماء وخاصة هوميروس الذي ذهب إلى القول . بأن المحيط هو مصدر الأشياء والموجودات، وأضفى عليها الصفة الشعرية حتى لا يطلع عليها العامة. وأخذ هرقليطس الحركة من القدماء. ولكنه اتحد بها إلى العامة حتى أدركها الإسكافيون. ويشير ذلك إلى عدم اطلاع أفلاطون على مذهب هرقليطس، الذي هاجم القدماء وخاصة هوميروس. ونبذه للعامة والذي أطلق عليه المؤرخون والمفسرون لقب "الغامض" .

ولكن هذا النقد يكاد يكون موجهاً إلى أفراطيلوس أحد السوفسطائيين. والذي أثر في أفلاطون. بحيث أنه اعتقد أنه لا يمكن أن تقوم معرفة بالعالم الطبيعي المتغير. وقد فاق هرقليطس في اتجاهه حينما قال: أنك لا تستطيع أن تنزل النهر الواحد، ولو لمرة واحدة، وقد امتنع عن الكلام في نهاية الأمر واكتفى بالإشارة (١٣٧) .

ورأى أفلاطون أن معنى الحركة عند هؤلاء ، يتضمن أن كل شيء في الوجود يخضع لصورتين من الحركة هما الإستحالة وهي حركة التحول في الصفات مثل التحول من الأبيض إلى الأسود أو من اللين إلى الصلابة . والأخرى هي حركة النقطة في المكان، ويقولون إن كل شيء يتحرك بالحركتين معاً . ولا تغيب الحركة عن كل شيء. يتحرك بكل أنواع الحركة دائماً (١٣٨) .

وهذه الحركة الدائمة تؤدي إلى الظن وامتناع المعرفة العقلية الثابتة والعلم، وينطبق هذا النقد على أفراطيلوس صديق أفلاطون ، والذي اطلع من خلاله على ما يدعى مذهب هرقليطس. وهو ليس صحيح النسبة لهرقليطس .

- موقف أفلاطون من طبيعة المطلق عند بارمنيدس:

انتقد أفلاطون الواحد البارمنيدى من خلال عدة فرضيات عرضها فى المحاوره المعنونه باسم بارمنيدس القائل بالثبات . وعدم مشاركة الواحد للكثرة وتمثل هذه الفرضيات جانبان : الأول ويتمثل فى هدم الواحد البارمنيدى والنظريات المادية التى جعلت كل ما يوجد لابد أن يكون مادياً، ورفضت وجود أى مبدأ أسمى من المادة تعود إليه. ويتمثل الثانى فى عرض نظرية المثل واحتوائها على الثبات والكثرة . فالمثال واحد فى ذاته. وهو كثير من خلال مشاركته للموجودات.

الفرض الأول : إذا كان الواحد مطلقاً^(١٣٩) :

ويستبعد أفلاطون عبر فحص هذه الفرضية كل التأكيدات التى أطلقها بارمنيدس على الواحد (متصل - لا يتحرك - لانهائية له - لم يكن - لن يكون) لأن هذا الواحد يقضى على المعرفة ولا يدع المجال لقيام الظن والرأى والعلم .

هذا الواحد المطلق لا يسمح بقيام الحكم المنطقى. ويستحيل أن تكون أوضاع الواحد على هذه الحالة . وينتهى النقاش برفض فرضية الواحد المطلق للمعالى^(١٤٠) . والذي لا يعبر عن المبدأ الأسمى لتفسير الموجودات وذلك لأنه لا يوجد ضمن الموجودات ولا يشارك الأثنياء فى وجودها .

الفرض الثاني : إذا كان الواحد موجوداً . فهو يوجد ككل الأشياء ^(١١١) :

بمعنى أن الواحد موجود لمشاركته في الوجود ، والوجود واحداً لمشاركة الواحد فيه ، أى أن الواحد من خلال مشاركته في الوجود المتكرر يضاف الوحدة على الكثرة ، ويهدف أفلاطون من هذا الفرض إلى نقد النظريات المادية الصرفة التي تنكر وجود مبدأ للتحديد ويكون أعلى من المبادئ المادية الصرفة . وبعض هذه النظريات تقبل بوجود الكلمة (اللوجوس) غير أنها تصوره حالاً أو كامناً في الوجود الطبيعي ، كنظرية هرقليطس التي تؤدي إلى إنكار المعرفة العقلية الثابتة والعلم ^(١١٢) .

فالواحد في الفرضية الثقية ملأى وليس مخالفاً للموجودات .

الفرض الثالث : إذا وجد الواحد وجدت كل الأشياء الأخرى ^(١١٣)

فوجود الكثرة متوقف على وجود الواحد . بمعنى أن الكثرة مشتقة من الوحدة ولكن وجود الكثرة أو المثل الأخرى تمثل وحدة مغايرة لطبيعة الواحد الذي يوحدنا ولا يكون كامناً وإلا لأصبحت طبيعة الكثرة مماثلة لطبيعة الواحد .

والوجود عند بارمنيدس موجود ويستحيل عليه أن يكون لا موجوداً بشكل من الأشكال ، واللوجود لا موجود ويستحيل عليه أن يكون موجوداً بشكل من الأشكال . ولقد قاده هذا المبدأ المنطقي المتصلب إلى القول بأن السلب أو النفي هو إنكار كامل للوجود (لكل الوجود) أيأ كان نوعه ^(١١٤) .

الفرض الرابع : إذا كان الواحد واحداً كانت الأشياء الأخرى غير موجودة ^(١١٥)

ويعنى هذا أن الواحد كثير . والكثرة واحدة .

الفرض الخامس :

إذا كان الواحد ليس واحد . وجدت كل الأشياء الأخرى ، وينتهي في الفرض التاسع إلى أنه " إذا تلاشى الواحد ، فلا توجد الأشياء الأخرى ^(١٤٦) .

انتقد أفلاطون الإيلية بفصلها الواحد عن الموجودات المتكثرة ، والميقارية التي نادت بفصل الواحد أيضاً ، مشابهة للإيلية . لأن هذا الفصل يؤدي إلى انكار العلم والمعرفة والقيم الدينية والأخلاقية وينتهي إلى الذاتية ^(١٤٧) .

نقد أفلاطون لفصل المثل :

هاجم أفلاطون الإيلية لفصلها الواحد عن الموجودات، ونادى في الفرض الثالث بأن الأشياء المحسوسة والكثيرة تعتمد في وجودها على وجود الواحد "المثال" وهي مشاركة الواحد للكثرة، ومن جهة أخرى ذهب إلى الفينومينا^(١٤٨). وهي أن المثال قائم في حد ذاته وبذاته. بمعنى أنه منفصل عن الموجودات " ونحن لا نعرف مثلاً من المثل لكوننا لا نشترك البتة في العلم بالذات ، فالجمال بالذات والخير بالذات وكل المثل يستحيل علينا إدراكها"^(١٤٩). وفي حوار بارمنيدس . يطرح لنا نقده للمثل وهو الذي سماه أرسطو بحجة الإنسان الثالث يقول أفلاطون على لسان بارمنيدس " هاك السبب الذي جعلك تضع مثلاً واحداً للأشياء. عندما تظهر لك مجموعة من الأشياء الكبيرة، ويشمل نظرك جميعها ويعتقد أنه اكتشف فيها صفة واحدة وهي ماهيتها ، عند ذاك تضع من صفة الكبير مثلاً واحداً .. وعليه ما ألقت النفس نظرة جديدة على المجموعة المؤلفة من المجموعة السابقة ، ومن مثال الكبير يظهر لهذه المجموعة مثلاً كبيراً جديداً يفرض عليها شكلاً منه .

سوف يظهر إذن مثال جديد للكبير وراء مثال الكبير بالذات والأشياء التي تشارك فيه ومجموعة جديدة يسيطر عليها مثال جديد تستمد منه المجموعة كلها صفة الكبير . وعليه ليس المثال واحداً بل مثلاً لا متناهية^(١٥٠) .

ولما كانت المثال هي نفسها حلزة عن إنتاج الأشياء ، فإن أفلاطون قد عجز عن حل المشكلة بالعقل وحاول حلها بالعنف . فقد أضاف صفة للامكان على الإله بصفة خاصة . واستخدمه على أنه يشكل المادة على صورة المثال . وكون أفلاطون مضطراً إلى إثبات وجود صانع يوضح لنا أنه في المثال نفسها لا يوجد أساساً للتفسير^(١٥١) .

ـ نقد عقل أنكساجوراس :

كان السبب الذي هاجم من أجله أفلاطون الفلاسفة الأيونيين . هو اعتقادهم بأن الطبيعة توجه نفسها بنفسها ، ولا تحتاج إلى ذهن إلهي يوجهها ويسوسها لقد حرص أفلاطون على أن يجعل لكل حركة جسمية - سواء على مستوى الفرد أو على مستوى الكون - نفساً تتحكم فيها . فللنجوم نفوس ، وللكون بأسره نفس كلية تحكمه وتدبر أموره ، وتقضى على الاضطراب والفوضى التي تدب فيه . وتكون بمثابة السيد الذي يحكمه ويرعى شئونه^(١٥٢) . ورفض مبدأ أنكساجوراس القائل بأن العقل الإلهي يضع الخطط والأوامر للعالم ، لكي يكون في أحسن صورة ، وقابل أفلاطون بين العقل عند أنكساجوراس والأساطير اللاهوتية^(١٥٣) .

وذلك لأن العقل عند أنكساجوراس لم يكن علة غائية للموجودات ، ولكنه اعتبره علة فاعلة للموجودات ، كمادة أولى نشأ عنها الوجود بجانب البذور . ومن

الواضح أن أفلاطون انتقد مياطنة عقل أنكساجوراس للموجودات، ليؤكد على تمايز المثل وانفصالها عن الموجودات ليندل على غايتها. وسعي الموجودات لمحاكاتها .

ورفض أفلاطون كذلك ما قاله أنكساجوراس بأن اليد هسى الأداة الرئيسية فى خلق النكاء. ورأى أن العمال ليسوا تجسيدا للمهارة اليدوية وإنما هم تجسيد للشهوة (١٠٤) .

- موقف أفلاطون النقدي من السوفسطائيين :

هاجم أفلاطون السوفسطائية شكلاً ومنهجاً وموضوعاً لتوضيح الغموض الزاعم بأن سقراط وتلامذته من ضمن السوفسطائيين. وكان نقداً أفلاطون موجهاً إلى الرعيل السوفسطائى المعاصر له، ودعاة النزعة السوفسطائية الأول . أى أشهر رجالها ومغالطتهم المنطقية. وخاصة إيسوقراط الذى يطلق لفظ السفسطائى على سقراط وتلاميذه ومنهم أفلاطون ، ودار الخلاف بين أفلاطون وإيسوقراط حول تصور ومفهوم التعليم، واهتم إيسوقراط بما يسمى، بالفلسفة الإنسانية، فكان مهتماً بالبشر وشلونهم ، وكان التنافس بينهم حقيقة منذ شبابهما ، ويمثل كفاح طويل بين الفلسفة الإنسانية والعلم (١٠٥) .

ويرى أفلاطون " أن دارسى الفلسفة فى الوقت الحالى صبية لم يكادوا يتجاوزون مرحلة الطفولة . وهم لا يكرسون لها سوى الفترة السابقة على تلك المرحلة التى يمكنهم فيها كسب المال وإدارة شئون بيت خاص بهم . وحتى أولئك الذين يشتهرون بأنهم أقرب الجميع إلى الروح الفلسفية ، يمارعون إلى الهروب من الفلسفة. حالما يقربون من أعقد أجزائها ، وأغنى به الديالكتيك ، أما فى حياتهم التالية فبأنهم يظنون أنهم فعلوا الكثير حين يقبلون دعوة توجه إليهم لسماع مناقشة كهذه . إذ أن الفلسفة عندهم ليست سوى وسيلة للتسلية فحسب ، وأخيراً فكلما تقدم

بهم العمر ، خبأ النور ضيهم جميعاً باستثناء عدد ضئيل ، أكثر مما تخبو شمس هرقليطس . إذ أن هذا النور لا يعود أبداً إلى الظهور^(١٥٦).

يتضح من هذا القول نقد أفلاطون للسوفسطائيين الذين لم يتجاوز بمغالطاتهم وشكهم المراحل الأولى للفكر، حتى يصلوا إلى الحقيقة القصوى ، وحتى المشتغلين على شاكلتهم بالفلسفة، لم تكن موهبة عندهم ، ولكن أخذوا كمهنة لكسب المال والشهرة والتسلية ، ومع تقدمهم في العمر واستمرارهم في مغالطاتهم ، يختبأ نور الحقيقة ولم يعد للظهور ، وهي إشارة أيضاً إلى انعدام الحقيقة والصدمة لدى الأثينيين . ويقول " أن ذوى الطباع الضعيفة ، ممن أثبتوا براعتهم في حرقهم الوضيعة ، يجدون المجال هنا مفتوحاً أمامهم على مصراعيه ، وزاخراً بالأسماء الرنقة والألقاب الخلابة فيسارعون وكأنتهم مسجونون هاريون من سجنهم ليحتضروا في معبد ، إلى التخلي عن مهنتهم، والالتجاء إلى الفلسفة، ذلك لأن الفلسفة حتى في عزلتها هذه، تمتاز عن المهن الأخرى بأثر مهيب في النفوس ، يجذب إليها عدداً كبيراً من الضعاف الذين أقسدت حياتهم الوضيعة نفوسهم ، مثلما شوهت حرقهم الشاقة أجسامهم^(١٥٧) .

يؤكد أفلاطون في هذا القول على حرفة السوفسطائيين ومهنتهم الوضيعة التي شوهت نفوسهم وأجسامهم ، ودفعتهم إلى العمل بالفلسفة ، فهم ليسوا فلاسفة بل حرفيين يعملون بالأيدي ، ويعنون تجسيدا للمشهوة " وإذا ما اقتحم باب الفلسفة أناس غير قادرين على التعلم ، ومارسوها على الرغم من عدم جدارتهم بها ، فأى الأفكار تظنهم سيتون بها؟

إن الاسم الوحيد الذي يصلح لها هو المغالطات السوفسطائية ، ومن المحال أن تكون هذه الأفكار والآراء وليدة الحكمة الحقيقية^(١٥٨) .

وانتقد أفلاطون مبدأ بروتاجوراس ، فى المعرفة والأخلاق الذى ينص على أن الإنسان مقياس كل شئ " تلك الحقيقة التى يدعيها بروتاجوراس لن تكون صحيحة فى رأى شخص ولا عنده هو نفسه ، وحين يسلم بأن رأى كل إنسان صادق، لابد أن يعترف بصدق رأى معارضيهِ الذين يعتقدون بأن آرائه خاطئة ، ومن هنا لابد أن يسلم بأن رأيه خطأ ما دام قد اعترف بصدق رأى من يعتبرونه مخطئاً" (١٥٩).

ويرى أفلاطون "إن بروتاجوراس لم يكن أحكم من أى شخص آخر ولا حتى من ضفدع الماء ، وإذا كان لكل واحد معتقداته الخاصة التى لا يجوز لأى واحد غيره أن ينازعه فى صحتها أو حقيقتها ، فما حاجتنا نحن الجهلة نسبياً لأن نحضر دروسه طالما كان كل منا مقياساً للحكمة ؟" (١٦٠) .

يؤكد أفلاطون فى نقده هذا على التناقض الذى ذهب إليه السوفسطائية، والذى يعد السمة العامة لآرائها ومغالطاتها، فإذا كان الإنسان هو مقياس كل شئ ولا يعد بآراء الآخرين، لأنها بالنسبة إليه خاطئة لأنه هو المدرك بذاته لحقائق الوجود ، فما حاجته إلى معلمى البيان ، طالما هو بالفطرة معلم فى ذاته وبذاته ، فلا دور إذن للسوفسطائية .

"وإذا كان بروتاجوراس يعتقد أن الإنسان هو مقياس كل شئ ، مقياس الأبيض والأسود والخفيف والثقيل ، وكل الانطباعات المماثلة بغير استثناء ، وعنده نفس المعيار الذى يرجع إليه وهو يعتقد أن الأشياء تكون كما يحس بها.

وفيما يتعلق بالمستقبل هل يعتقد بروتاجوراس، أن عنده المعيار نفسه الذي سوف تكون عليه ، وإنها تحدث على النحو نفسه الذي يعتقد أنها ستكون عليه^(١١١).

عملت السوفسطائية على تأكيد الحقيقة الفردية التي يدركها الفرد ، من خلال حواسه، بعيداً عن أي مصدر خارجه ، يعن سيطرته عليه ، ويؤكد على جزئيته المندرجة في دائرة الكل . ولكن السوفسطائية أكدت على محورية الفرد وتمركزه في دائرة الكل . لتدل على أن معرفة الحقيقة والوجود . متوقف على إدراك الفرد لها . دون اهتمامها بالمستقبل وتطلعاته فهي أكدت على أحقية الفرد في معايشة الواقع وشعور الإنسان باللذة الحسية الحاضرة ، دون الاهتمام بالماضي أو بالمستقبل ، لأنها نزعة إنسانية، عملت على وضع جنور حداثة الفكر الإنساني دون الاهتمام بماضيه أو مستقبله.

وفي محاولة ثيائيتوس يسأل أفلاطون على لسان سقراط ثيودورس " أم تظن أن مقياس بروتاجوراس لا يسرى على الآلهة أكثر مما يسرى على البشر؟"^(١١٢).

وضع بروتاجوراس مقياسه للإنسان كفرد ولم يطلقه على الآلهة، ولم يبحث أيضاً في إمكانية وجودها أو عدمه . لوجود عوائق أقرها بروتاجوراس وهي غموض الموضوع وقصر الحياة أما أفلاطون فقد أخذ مقياس بروتاجوراس بعد رفضه مقياس الإنسان ، واعتبر " أن الإله هو مقياس كل شيء"^(١١٣) .

وبهذا قامت المعرفة عند السوفسطائيين على الإدراك الحسي ، وإتكار الحقيقة الموضوعية ، وكذلك إتكار قانون خلقى ثابت يطبق على كافة البشر طالما

أن كل منهم مقياس كل شيء، فما يراه خير بالنسبة له فهو خير ، وما يراه شر بالنسبة له فهو شر . وهي بهذا أكدت على عدمية المعرفة والأخلاق .

ويورد ستياس حجج أفلاطون لتفنيد النظرية القائلة بأن الفضيلة هي اللذة فيما يلي :

١- إذا كانت ماهية الحقيقة عند الموصطلقيين تدمر الحقيقة الموضوعية ، فإن الرأي القائل بأن الفضيلة هي لذة الفرد إنما يدمر موضوعية الخير، فلا شيء خير في ذاته والأشياء لا تكون إلا بالنسبة لى أو بالنسبة لك ، ومن ثم سيترتب على هذا نسبية أخلاقية مطلقة فيها تختفى فكرة معيار موضوعي للخيرية .

٢- هذه النظرية تدمر التفرقة بين الخير والشر فلما كان الخير هو ما يسبب اللذة للفرد ولما كانت لذة الفرد هي عدم لذة الآخر ، فإن الشيء الواحد يكون خير وشرير في الوقت نفسه، خير لشخص وشرير بالنسبة لشخص آخر . وعلى هذا لن يتميز الخير عن الشر ويصبحا سواء .

٣- اللذة هي إشباع لرغباتنا ، والرغبات هي مجرد مشاعر ، ولهذا فإن هذه النظرية تؤسس الأخلاقيات على الشعور والوجدان . غير أن الأخلاقيات الموضوعية ، لا يمكن أن تتأسس على ما هو جزئى بالنسبة للأفراد .

٤- إن غاية النشاط الأخلاقي يجب أن يقع داخل الفعل الأخلاقي لا خارجه . أن الأخلاقيات يجب أن تكون لها قيمة باطنية لا مجرد قيمة خارجية . لا يجب أن نقوم بما هو صواب من أجل شيء آخر . يجب أن نقوم بما هو صواب لأنه صواب ومن ثم نجعل الفضيلة غاية في ذاتها ^(١١٤) .

ويمكن خطر السوفسطائية في أنها عبارة عن عماء يقود إلى عماء ولكن مع مهارتها اللغوية أصبح لها دور الريادة في هدم كل ما هو كلياً وموضوعياً وفي محاولتها لإقناع العامة بآرائها فهي تكون ممثلة لطريق الدمار الشامل^(١١٥). وذلك لأنها لم تعتمد على العقل واستدلالاته لفحص الآراء ونقدها ولكنها اعتمدت على ما يسمى بالنقد الذاتي الذي يهدف إلى هدم كل الآراء في مقابل تعزيز الذات.

٢. العدالة لدى السوفسطائيين وتقنيدهم أفلاطون لها:

عرض أفلاطون في بداية محاضرة الجمهورية . رؤى كثيرة لمفهوم العدالة . وقام بنقدها وخاصة العدالة لدى النزعة السوفسطائية والحكومة القائمة عليها حيث نجد كيفالوس^(١١٦) . "يرى أن العدالة هي الصديق في القول والوفاء بالدين" .

لما أفلاطون فيرى أن هذين الأمرين ذاتهما قد يكونا صواباً أحياناً وخطأً أحياناً أخرى . لنفرض أن صديقاً قد أودع لدى أسلحة وهو في كامل قواه العقلية ، ثم استردها بعد أن أصابه مس من الجنون، أتراني ملزماً بردها إليه ؟ لن يقول أحد أنني ملزم بذلك . وعلى ذلك فالصديق في القول والوفاء بالدين ليس هو التعريف الصحيح للعدالة^(١١٧) .

ونجد بوليمارخوس^(١١٨) "يرى أن العدالة في مساعدة الأصنفاء والإضرار بالأعداء".

ويسأل سقراط ما الذي تعنيه بالأصنفاء والأعداء ؟

أكد بوليمارخوس أن من الطبيعي أن يحب المرء من يظنهم أحياناً ويكره من يحسبهم أشراراً . ولكن أفلاطون يرى أن كثير ممن يجهلون الطبيعة البشرية

لديهم صدقاء أشرار ، وعندئذ يكون من العدل في هذه الحالة أن يلحقوا بأصدقائهم، كما أن لديهم أعداء خيرين ، فيكون من العدل أن يسدوا إليهم النفع^(١٦٩) .

وتعريف بوليمارخوس هذا قائم على ما يحبه الفرد ويكرهه ، وبهذا فتعريفه نسبياً سوقراطياً . أما ثراسيماخوس فيرى " أن العدالة هي تحقيق مصالح الأقوى " ويرى أفلاطون أن العدالة ليست في تحقيق مصالح الأقوى ، ما دام الحكام قد يأمرّون عن غير قصد بأشياء تجلب لهم الضرر، إذ لو كانت العدالة هي طاعة الرعية لأوامر حكامها ، فبتك ستترك بحكمتك البالغة ضرورة هذه النتيجة ، وهي أن الضعفاء لن يؤمروا عندئذ بفعل ما هو في صالح الأقوياء بل ما يجلب لهم الضرر^(١٧٠).

ويرى أيضاً كاليكليس تلميذ جورجياس . "إن القوة هي القانون الأعلى" . لأن الطبيعة أثبتت أن من هو أكثر قيمة يجب أن يتفوق على من هو أقل قيمة، والقادر على العاجز ، وأن العدل يتمثل في سيادة القوي على الضعيف وفي الاعتراف بهذه السيادة^(١٧١).

ويرى جلوكون "أن العدالة شر يطلب لنتائجها فحسب"

فهى حل وسط أو توفيق بين خير الأمور، وهو أن يقترب المرء الظلم دون أن يعاقب ، وشر الأمور وهو أن يعانى الظلم دون أن تتوافر لديه القدرة على الانتقام لنفسه . فهم لذلك يتحملون العدالة التى هى وسط بين الأمرين لا بوصفها خيراً بل بوصفها أهون الشر^(١٧٢) .

ويرى أديماتوس " أن العدالة لا تمدح إلا لنتائجها " ^(١٧٣) .

ويؤكد هذا الرأي على أن العدالة ليست فضيلة في ذاتها ، بل على ما يترتب عليها من نتائج وهو يعبر عن الاتجاه النقدي . وفي معارضته لهذه المبادئ كان ينادى بفكرة عن العدالة تقرر أنها صفة نفسية تمكن الناس من نبذ الرغبات غير الرشيدة التي تدفعهم إلى تنويع كل لذة ، وإلى الحصول على الإشباع الآتني من كل شئ ، وبهذا يهيئون أنفسهم إلى أداء وظيفة واحدة تخدم الصالح العام وكذلك ينادى بفكرة عن السياسة تصاحب فكرته عن العدالة^(١٧٤).

نقد أفلاطون للسياسات المعاصرة له :

قسم أفلاطون المدن غير الكاملة (المدن الواقعية) إلى أربعة أقسام كبيرة لا يقصد البناء الخارجى أو التشريعى لمساقيها حكم ورأى أو حكم انتخبى أو حكم الاقتراح - وإنما حسب بناءها الداخلى ، تبعاً للمبدأ الذى تمثله ، وطبقاً لتدرج القيم التى ينظمها ويحكم حياتها . وهو يصور لنا تاريخ تدهور المدينة الكاملة وانحطاطها المستمر^(١٧٥) . فقام أفلاطون بعرض أنواع الحكومات الفاسدة التى تمثل السياسات المعاصرة والتى تؤدى بدورها إلى انهيار الدولة المثلى.

أولاً : حكومة التيموقراطية "Timocracy"

وهى نظام الحكم السائد فى إسبرطة وكريت . ومن صفات هذا النظام ، الخوف من تسليم مقاليد الحكم لأهل الحكمة ، إذ إن يعود هؤلاء الحكماء مخلصين ثابتين على مبادئهم وإنما يميل تلك النظم إلى النفوس البسيطة المندفعة المتجهة إلى الحرب أكثر من اتجاهها إلى السلم ، ويركز جهوده على خدع الحرب ومناوراتها ، ويجعلها شغله الشاغل ، ومثل هؤلاء الرجال يكونون فى الوقت ذاته نوى نهم للمال ، كما هو الحال فى حكام الأوليجاركية وهم يقدسون الذهب والفضة أشد التقديس غير أنهم يعبدونها سراً لأن لهم أقبية ومخابئ خاصة ، يحفظون

فيها كنوزهم بعيداً عن الأعين . كما أن لديهم بيتاً يأوون إليها سراً، أشبه بالأوكار الخفية، التي ينفقون فيها سعة على النساء وعلى كل من يحلو لهم الإنفاق عليه^(١٧٦).

- كيفية الانتقال من الديمقراطية إلى الأوليغاركية عند أفلاطون:

- أن تكليس الذهب في مخايل سرية لدى الأفراد هو الذي يقضى على هذا النوع من الحكومة ذلك لأن الأفراد يبحثون عن أوجه جديدة لإنفاق أموالهم فيها ، فيبدأون في تطويع القاتون لأغراضهم، وينتهي بهم الأمر هم ونسائهم، إلى الخروج نهائياً على القاتون.
- نظرة كل واحد منهم إلى جاره بعين الحسد ، فإن المنافسة تدب بين السواد الأعظم من الشعب ، فيصبحون جشعين للمال .
- مع سعيهم إلى المزيد من الثروة ، يقل تقديرهم للفضيلة بقدر ما يزداد تقديرهم للمال. وينتهي الأمر بالمواطنين بعد أن كانوا طموحين إلى التشريف غيورين عليه ، إلى أن يصبحوا جشعين للمال والربح ، ويتملقون الثرى ويعجبون به ، ويصعدون به إلى منصة الحكم ، بينما يحتقرون الفقير^(١٧٧).

ثانياً : الأوليغاركية:

بعد أن يصبح المواطنون جشعين للمال والربح يسنون قانوناً يحدد شروط الامتياز في الأوليغاركية، فيفرضون حداً من الثروة يزداد كلما كانت الأوليغاركية أقوى ، وينخفض كلما كانت أضعف ويحرمون من أداء المهام العامة كل من لا تسمح لهم ثروتهم ببلوغ هذا الحد المعلوم وهم ينفقون هذه الاجراءات بالقوة المسلحة ، إن لم يكونوا قد فرضوا من قبل مستورهم هذا بالارهاب . تلك هي الطريقة التي تنشأ بها الأوليغاركية^(١٧٨).

- نقد الأوليغاركية :

حدد أفلاطون العيوب والنقائص التي يشملها هذا النظام فيما يلي :

- أولها هو المبدأ ذاته ، الذي قامت عليه الأوليغاركية بقوله . فلنتصور ما يمكن أن يحدث لو كنا نختار ريفانة المعلن لقيادتها على أساس ثروتهم، ونستبعد الفقراء على الرغم مما قد يكون لهم من تفوق في هذا المضمار. إن الرحلة تنتهي إلى كارثة .
 - لا مفر لهذه الدولة من أن تنفد وحدتها، وتغدو دولتين لا واحدة ، دولة الأغنياء ودولة الفقراء . وهما دولتان تعيشان على نفس الأرض وتتآمر كل منهما على الأخرى بلا انقطاع .
 - عجز الدولة عن شن أية حرب ذلك لأنها مضطرة إما إلى تسليح الشعب ، وعندئذ ستخشاه أكثر مما تخشى الأعداء ، وإما أنها إذا لم تسلحه فسوف يجد أفرادها في المعركة أنهم قلة (اليجاريون) بحق .
 - السماح للمرء ببيع كل ما يمتلك ، وحصول غيره على كل ممتلكاته ، ثم يظل المرء بعد ذلك عقيماً في الدولة بعد أن لم يعد جزءاً منها .
- وهو أكبر عيوب الأوليغاركية ، وقد تكون أول ما يصاب به من الأنظمة (١٧٩) .

ثالثاً: الديمقراطية والرجل الديمقراطي :

يرى أفلاطون أن الديمقراطية موقوفة للاستقير يتسنى للمرء فيه أن ينتقى النموذج الذي يفضلهُ فهي حكومة حافلة بالفوضى ومظاهر التنوع، تقوم على المساواة بين المتساوين وغير المتساوين معاً^(١٨٠). وهو نفس ما قال به إيسوقراط الذي ميز بين نوعين من المساواة أحدهما يمنح للجميع بقدر واحد والثانية تعطى كلا ما يناسبه ويدعى أنه في الماضي نبذ الأثينيون المساواة التي تساوى بين

الصالح والطالح في نفس الحقوق لعدم عدالتها واختاروا تلك التي تكرم كل فرد بما يستحقه (١٨١) .

رابعاً : حكومة الطفيلان "حكومة العبيد" :

يرى أفلاطون " إن وجد من هؤلاء الناس قلة في بلد أغليته من العقلاء ، فإنهم يغادرون هذا البلد ليلتحقوا بخدمة طاغية آخر ، أو ليعملوا مرتزقة في أية دولة أخرى تشن حرباً .. أما إذا ساد السلام والأمن في كل مكان ، فإنهم لا يغادرون وطنهم ، بل يرتكبون عديداً من الجرائم البسيطة فيه مثل السرقة ونقب الجدران ، واغتصاب أموال المرأة وملابسهم ، وبيع الأحرار على أنهم عبيد . وإذا كانوا بارعين في الحديث ، احترقوا بالوشاية أو شهادة الزور أو الاتهام الكاذب مقابل رشوة وهذه الجرائم بسيطة لأن مرتكبيها قليلون " (١٨٢) .

وهكذا وجد أفلاطون - عند استعراضه للديمقراطية الأثينية - أن في السياسة المعاصرة نقطتي ضعف خطيرتين :

أولاهما : شيوع الجهل تحت ستار زائف من المعرفة .

وثانيهما : أنانية سياسية. تقسم كل مدينة إلى مدينتين متعديتين تقف كل منهما من الأخرى موقف التحفز للانقضاض. ولهذا كانت أهدافه أن يخلق الجدار لإمكان عجز الهواء وأن يوجد تسجام بدلاً من الأنانية والتشاحن الداخلي كما أصبح كلمنا "التخصص" و "التوحيد" هي كلمات السر بالنسبة له ، ووجه تعاليمه إلى هذين الهنقين وفي سبيل الوصول إليهما أورد بعض الآراء البادية الشذوذ مثل شيوعية الزوجات والأطفال (١٨٣).

وهذا ما أدى إلى انهيار دولة أفلاطون المثالية . والارتداد إلى التشريع في محاوره القوانين .

وهو ما جعله عرضه للنقد من قبل اللاحقين له ، خاصة أرسطو الذي عمل على نقد كافة أعمال أفلاطون من خلال نقده لنظرية المثل الأفلاطونية التي هي جوهر أفلاطون .

وعلى الرغم من انتهاج أفلاطون منحى التفسير والتبرير في انتقاداته إلا أنه قد لجأ إلى النقص والاستبعاد والمصادرة في دفاعه عن صدق نظرية المثل التي ابتدعها.

والسؤال المطروح:

إلى أي حد تأثر أرسطو بهذا المنهج؟ وما هي الأغراض والسبل التي سلكها أرسطو في نقاداته للسابقين عليه؟

تحقيب :

يخلص الباحث من العرض السابق لأهم الاتجاهات النقدية السابقة على أرسطو
بعدة نتائج أهمها:

- أن النقد اليوناني في هذه الحقبة قد مر بثلاثة أطوار.
- أولها النقد الذاتي الإستبعادي. ويقوم على نقض بناء الفكرة واستبعادها لإحلال فكرة أخرى بدلاً منها. استناداً على مقدمات جدلية عقلية لا ترقى في أغلب الأحيان إلى البرهان القطعي، ويبدو ذلك بوضوح عند الأيونيين وهرقليطس والإيليين.
- أما المرحلة الثانية. فقامت على نقد المنهج والثورة على الثوابت الموروثة ويبدو ذلك عند السوفسطائيين وسقراط. فقد رفض السوفسطائيون كما أوضحنا كل المعارف السابقة عليهم بما في ذلك المنهج والأسس التي قامت عليها وجعلوا النقد الفردي الذاتي هو مقياس المعارف.
- وقد فعل سقراط نفس الأمر، فثار على المعارف السوفسطائية ونهجهم في التعليم وآرائهم السياسية والأخلاقية. وأستبدل المنهج العقلي بالمنهج الحسي غير أنه التزم بالتهكم والسخرية أملاً منه في توليد الأفكار لدى محاوريه.
- أما المرحلة الثالثة والأخيرة. فتبدو عند أفلاطون الذي اتخذ من النقد سبيلاً للتفسير والتبرير والتوفيق بين الفكر القائم وما يصبو إليه، غير أنه سرعان ما وجد أن مثل ذلك المنحى لا يستقيم مع تصوره الجديد لعالم المثل الذي كان يستلزم أعمال الانتقاء والنقد في المعارف السابقة عليه ، فقد لجأ إلى استبعاد بعض النظريات في الأخلاق والفن والسياسة ليثبت عالم المثل وما فيه من حقائق كلية مطلقة، فلجأ إلى الهدم طمعاً في بناء نظريته التي تعبر عن تصوره الجديد.

وسوف أحاول في السطور التالية الوقوف على مدى تأثير أرسطو بهذه
الأطوار والإسهامات التي أضافها في ميدان النقد الفلسفي عند اليونان.

حواشي الفصل الأول

- (1) F.M. Cornford, *Before and After socrates*, cambridge university press . New York , 1984, p, 27 .
- (٢) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . لجنة التأليف والترجمة والنشر ط١ القاهرة ١٩٦٦ ص ١٣ .
- (3) E.Zeller, *out lines of the history of Greek philosophy*. Translated by L.R. PALMER. Cambridge university. Press . New York 1931 , p 27 .
- (4) د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، ط٥، القاهرة ١٩٨٨، ص ٣٥ .
- (٥) د/ أحمد فؤاد الأهواني . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . دار احياء الكتب العربية ط١ القاهرة ١٩٥٤ ص ٦١ .
- (6) E.Zeller, *Op. Cit.*, p, 28.
- (7) *Ibid*, p. 29 .
- (٨) د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٥٠ .
- (٩) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٦ .
- (10) E. Zeller. *Out lines of the history of Greek philosophy*, pp, 30-31.
- (١١) د/ أحمد فؤاد الأهواني . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ٦٧ .
- (١٢) "إكسينوفان . ولد حوالي عام ٥٣٠ ق.م في بلدة كولوفون ، والذي يُعد ضمن الطبيعيين الأول . لقوله بالتراب الجوهر الأول ، هو موضوع بحثنا ، وليس إكسينوفون (٤٢٦ - ٣٥٤ ق.م) والذي يعد من مؤرخي القرن الرابع ق.م ، وأحد أتباع سقراط . الذي استند إلى القوى غير الطبيعية لوفسر بها سير الحوائث .
- (١٣) "النقد الهجائي Sarcasm Criticism وهو ما يمثل الجانب السلبي من النقد ، وهو النقد اللاذع . الذي يعتمد على التهمك وحصر العيوب .
- (14) W. K. C. Guthrie . *Ahistory of Greek philosophy* : vol. I Cambridge University press New York 1980, vol, 1 p. 370 .
- (١٥) ريكس وورنر . فلاسفة الأغريق . ترجمة عبد الحميد سليم . الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٥ ص ٢٥ .

- (16) Kathleen freeman, Ancilla to the pre – socratic philosophers, Basil Blackwell, Oxford, London 1971 p. 22 frag . N 11

وقد اعتمد الباحث على ترجمة فريمان للنصوص الباقية من شذرات الفلاسفة السابقين على سقراط وسوف يشير إليها بـ " والشذرات السابقة لأرسينوفان تحمل رقم 11,13,16,15

- (17) Ibid, frag, N. 25 , 24 p, 23 .

(١٨) ول ديورانت . قصة الحضارة جـ ١، من المجلد الثاني "حياة اليونان" ترجمة محمد ندران الهيئة العامة للكتاب . مكتبة الأسرة ط١ القاهرة ٢٠٠١ ص ٢٦٢ .

(١٩) د/ أحمد فؤاد الأهواني . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . شذرة رقم ١٢١ . لهرقليطس ص ١١١ .

(٢٠) ول ديورانت . قصة الحضارة، جـ ١، المجلد الثاني، ص ١٩٠ .

(٢١) د/ أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، شذرة رقم ١٠٤، ص ١١١ .

(٢٢) نفس المرجع شذرة رقم ٤٢ ، ٨٧ ، ٢٨ ص ١١١ .

(٢٣) نفس المرجع شذرة رقم ٥٧ ص ١٠٩ .

- (24) W.K.C Gurie. A history of Greek Philosophy, vol. I, frag . N. 5 p.473.

- (25) Ibid. p. 474 .

(٢٦) د/ محمد فتحي عيد الله . النحلة الأورفية . أصولها وأثرها في العالم اليوناني . الدار الأنطلمية ط١ إسكندرية ١٩٩٠ ص ١٦-١٧ .

وأيضاً د/ حسام الدين الألوس بواكير الفلسفة قبل طلانس وزارة الثقافة والإعلام، ط ٣ . العراق ١٩٨٦، ص ٢٤٦ .

(٢٧) ول ديورانت . قصة الحضارة، جـ ١، المجلد الثاني، ص ١٠١ .

- (28) W.K.C Guthrie, Op. Cit, vol I P, 475 .

(٢٩) د/ أحمد فؤاد الأهواني المرجع السابق شذرة ١٢٩ ص ١٠٤ .

(٣٠) ثيوكلريس كيميديس . هرقليطس ترجمة حاتم سلمان دار الفارابي، ط١، بيروت ١٩٨٧، ص ١٠٦ .

(٣١) د/ أحمد فؤاد الأهواني . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط شذرة ٧٦، ص ١٢٩ .

(٣٢) د/ أحمد فؤاد الأهواني . المرجع السابق . شذرة ١٠٤، ص ١٢٩ .

(٣٣) ثيوكلريس كيميديس . المرجع السابق ص ١٠٩ .

(٣٤) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧ .

- (35) Theodor Gompers, Greek Thinkers. vol. I Translated by. Laurie Magnus, John murray, London, 1939 pp. 204,205.

(٣٦) د/ الأهواني . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط شذرة رقم ١، ص ١٢٩ - ١٣٠ .

- (37) W.K.C. Guthrie, Op. Cit. Vol. 2, p. 25 .

(٣٨) شارل فرنر . الفلسفة اليونانية . ترجمة . تيسير شيخ الأرض . دار الأنوار ط١ بيروت ١٩٦٨ ص ٤١ .

(٣٩) لا يذكر بارمينيس الفلاسفة الذين يسبقون أرسطو الخلداء ، مما يدل على أنه قد تناول أكثر الآراء الجارية بين الفلاسفة والمساعدة عند الجميع فيما يتعلق بالطبيعة . د/ أميرة مطر، المرجع السابق، ص ٨٨، ولكننا نرى في الشذرة رقم ٦ لبارمينيس قوله بالصمت تعبيراً عن الفيثاغورية، والذي يعد هذا شرطاً من شروط الالتحاق بالمدرسة . ولمسايرة تلاميذه، زينون وميلسوس لنقد الفيثاغورية .

(٤٠) د/ الأهواني . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط شذرة رقم ٦، ص ١٣١ .

(٤١) د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية وتاريخها ومشكلاتها، ص ٧٦ .

(٤٢) ركونجوود . فكرة الطبيعة . ترجمة د/ أحمد حمدي محمود . مراجعة د/ توفيق الطويل . مطبعة جامعة القاهرة . مصر ١٩٦٨ ص ٥٩ .

- (43) Fuller, AHistory of Philosophy – Henry holt and company, New York, 1949, P. 61.

(44) Ibid, P. 62.

(45) Zeller, Op. Cit., p. 49 .

(46) Fuller, Op. Cit, p. 62 .

(٤٧) الموسوعة الفلسفية المختصرة . نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل ، جلال العشري وعبد الرشيد الصلح . راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية د/ زكي نجيب محمود . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٧٠ ص ٨٣ .

(٤٨) د/ أحمد فؤاد الأهواني . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، بارمينيس . شذرة رقم ١٨، ص ١٣٥ .

- (49) Theodor Gomperz, Op. Cit., p. 191 .

(٥٠) هو إثبات أن قضية ما صادقة بإثبات أن نقيضها مستحيل، أو هو إثبات أن قضية ما صادقة بإبطال النتائج المترتبة عن نقيضها، وهو نوع من أنواع البرهان غير المباشر، ويعرف أيضاً

بالبرهان المؤدى إلى المحال د/ محمد فتحى عبد الله معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم.
دار الوقاء، ط١، إسكندرية، ٢٠٠٧، ص ٣٨.

(٥١) أرسطو. السماع الطبيعى ترجمة عبد القادر عيني دار أفريقيا الشرق بيروت ١٩٩٨ م ٦ ف١
وأيضاً / يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣١.

(٥٢) وولتر ستيس. تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. المؤسسة
الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط١، بيروت ١٩٨٧، ص ٥١.

(٥٣) أميل برهيه. تاريخ الفلسفة ج١، الفلسفة اليونانية ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة
للطباعة والنشر ط٢ بيروت ١٩٨٧، ص ٨٨.

(54) Fuller, A history of Philosophy. PP. 67:68.

(٥٥) صيغة هذه المشكلة فى قيس منطقى من الشكل الثانى ضرب camesters .

(٥٦) كانت البذور seeds فى حالتها الأولى مختلطة ببعضها فى مزيج أولى أطلق عليه
أنكساجوراس اسم "بقسبرميا" وهو لا نهائى أشبه بالهواء عند أنكسيمن ولا شئ يحمله
ولا شئ خارجه. د/ أميرة مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ١٠٧.

(57) Theodor Gomperz, Greek Thinkers. Vol1, p. 209 .

(٥٨) د/ أحمد فؤاد الأهوانى. فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، شذرة رقم (١٠)، ص ١٩٤ .

(59) Theodor Gomperz, Op. Cit. P. 213 .

(٦٠) د/ أحمد فؤاد الأهوانى. المرجع السابق شذرة رقم ١٧، ص ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٦١) د/ حسين حرب. الفكر اليونانى قبل الفلاطون، دار الفكر اللبنانى ط١ بيروت ١٩٩٠ ص ٨٤ .

(62) John. Burnet, Greek philosophy, from Theles to polto, macmillan
13ed, New York 1964, p. 62 .

(63) Go Mperz , Op. Cit. P. 209 .

(٦٤) شارل فرنر. الفلسفة اليونانية، ص ٥٠ .

(٦٥) البير ريفو. الفلسفة اليونانية. أصولها وتطوراتها. ترجمة د/ عبد الحليم محمود، د/ أبو بكر
ذكري. دار العروبة. القاهرة ١٩٦٥ ص ٨٥ .

(٦٦) د/ الأهوانى. المرجع السابق شذرة رقم ١٢ ص ١٩٤ .

(٦٧) وولتر ستيس. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٦.

(68) Theodor Gomperz, Op. Cit. P. 217 .

(٦٩) وولتر ستيس. المرجع السابق ص ٧٦.

- (٧٠) د/ محمد صقر خلفا . النقد الأدبي عند اليونان، ج١، من هوميروس إلى أفلاطون مكتبة
الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٨١، ص ١٨.
- (71) Fuller, op. Cit, p. 100.
- (72) Kathleen Freeman, Ancilla to the pre-socratic philosophers frag 10.
P127.
- (73) Ibid, frag, N. 4 p 126 .
وأيضاً د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشاكلها ص ١٢٣ .
- (74) Fuller – Op. Cit, p. 104 .
- (75) Alfred Weber, History of philosophy, translated by .Frank. thilly
charles scrbner's sons . New York, 1968 , p 42-43 .
- (76) Fuller. Op. Cit. P. 104 .
(٧٧) أفلاطون . بروتاجوراس . ترجمها للإنجليزية . بنيلمين جويت . ترجمة ودراسة محمد كمال
الدين على يوسف، راجعها د. محمد صقر خلفا، سلسلة مذاهب وشخصيات ، العدد ١٥١،
دار الكتاب العربي للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٧، فقرة رقم ٢٢٣، ص ٥٩ .
- (٧٨) نفس المرجع . فقرة رقم ٣١٩ – ٢٢٠ ص ٥٤ .
- (79) Kathleen Freeman. Op. Cit. P. 127 .
- (80) Ibid. p. 128 .
وأيضاً د/ محمد فتحى عبد الله، المعرفة عند فلاسفة اليونان . الدار الأندلسية . المصافرة . ط١
إسكندرية ١٩٩٥، ص ص ١٦، ١٧ .
- (٨١) د/ محمد فتحى ، المعرفة عند فلاسفة اليونان، ص ١٧ .
- (٨٢) آدم شاف اللغة والواقع . ترجمة د/ فؤاد زكريا . مطبعة فيوجين مطبوعات اليونسكو . دار القلم
العدد الرابع بيروت ١٩٦٦ ص ص ٥ ، ٦ .
- مبدأ التسامح Principle of Tolerance وهو تعبير عن الطابع الاصطلاحي والتعسبي للغة
وبمقتضى هذا المبدأ يجوز لكل شخص أن يضع لقله الخاصة على أن يستخدمها استخداماً متسقاً أو
بعبارة أخرى ، فليس فى وسع المنطق أن ينهى عند استخدامها لغة معينة . ما دامت تلتزم القواعد التى
وضعها بدقة . د/ فؤاد زكريا المرجع السابق ص ٦ .
- (٨٣) د/ محمد صقر خلفا ، النقد الأدبي عند اليونان ج١، ص ٣٦ .
- (٨٤) نفس المرجع . ص ٣٩ .

- (٨٥) أرنست باركر . النظرية السياسية عند اليونان، ج١، ترجمة لويس إسكلندر، مراجعة د/ محمد سليم سالم . سلسلة الألف كتاب مؤسسة مجل العرب، رقم ٥٦٦، القاهرة ١٩٦٦، ص ١١٦ .
- (٨٦) نفس المرجع ص ١٢٦ .
- (٨٧) Kathleen Freeman . Op. Cit., frage, N. 44 p. 147 .
والترجمة العربية لشذرات أطيافون الموفسطلي، ملخوذة عن د/ أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ٢٩٣ .
- (٨٨) د/ أحمد فؤاد الأهواني . لمرجع السابق . شذرة رقم ٤٤، ص ٢٩٤ .
- see also: W.K.C. Guthrie the sophists, Cambridge University 8 ed New York 1991 p. 157.
- (٨٩) W.K.C Guthrie, op. Cit., frag 48. P. 158.
والترجمة العربية، د/ الأهواني . المرجع السابق، ص ٢٩٧ .
- (٩٠) د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ص ١٣٣، ١٣٤ .
- (٩١) أفلاطون . بروتاجوراس فقرة ٣١٦ ص ٥١ .
- (٩٢) Alferd Weber , History of Philosophy. P. 45 .
- (٩٣) م. تالاور . الفلسفة اليونانية "مقدمة" تعريب عبد المجيد عبد الرحيم مراجعة وتقديم د/ ماهر كلل . مكتبة الأنجلو المصرية . ط١ القاهرة ١٩٥٨ ص ٨٩ .
- (٩٤) Lednard Nelson, Socratic method and Critical philosophy Translated by, thomask. Brown. Foreword . by Brand. Blanshard introduction by Julius Kraft. Dover Publications , INC New York, 1926 p.11 .
- (٩٥) أفلاطون . فيدون . ترجمها عن النص اليوناني مع مقدمات وشروح د/ عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، ط٢ القاهرة ١٩٧٥، فقرة ٩٧، ٩٨ ج ص ص ٢٤٠، ٢٤١ .
- (٩٦) F.M. Cornford Before and after socrates, P.105 .
- (٩٧) Xenophon. Mem 1, 1-4 .
نقلًا عن د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ١٥٣ .
- (٩٨) أفلاطون . فيدون، فقرة ٩٩ ج، هـ ص ص ٢٤٣، ٢٤٤ .
- (٩٩) Leonard Nelson, Socratic method and critical philosophy , p 58 .
- (١٠٠) ول ديورانت . قصة الحضارة ج١، من المجلد الثاني حياة اليونان . ص ٢٢٧ .
- (١٠١) أرنست باركر . النظرية السياسية عند اليونان، ج١، ص ١٦١ .

- (١٠٢) ثيوكليريس كيسيمس . سقراط نقله إلى العربية طلال المهليل، دار الفارابي، ط١، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٨٩.
- (103) Fuller, aHistory of philosophy, pp. 112 – 113 .
(١٠٤) ول ديورانت . قصة الحضارة، ج١، ص ٢٣٠ .
- (105) TheodorGmperz, Greek thinkers. Vol 2 Translated by. G.G. berry, P. 1160.
- (106) Xenophon. Mem, 1 , 2-9 .
نقلًا عن د/ مصطفى العبادي ديمقراطية الاثينيين. مقال ورد في سلسلة عالم الفكر، المجلد الثاني والعشرون (الديمقراطية) وزارة الإعلام، العدد الثاني، الكويت، ١٩٩٣، ص ٩٥ .
(١٠٧) أفلاطون . بيروتلجوراس . ف ٣١٩ ص ٥٤ .
- (108) Xenophon. Mem, 1 , 2-7
نقلًا عن د/ مصطفى العبادي ديمقراطية الاثينيين ص ٩٦ .
(١٠٩) أفلاطون . الدفاع . نقلها إلى الإنجليزية بنيامين جويت . ترجمها إلى العربية وقدم لها د/ زكي نجيب محمود (محاورات أفلاطون) الهيئة العامة للكتاب القاهرة ٢٠٠١ ص ٩٦-٩٥ .
(١١٠) أفلاطون . جورجياس ترجمها عن الفرنسية محمد حسن ظاظا مراجعة د/ على سامي النشار . الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٠ ف ٥١٥ هـ ص ١٣٧ .
(١١١) الفرد النواردي تيلر . سقراط ترجمة محمد بكر خليل . مراجعة د/ زكي نجيب محمود مكتبة نهضة مصر . القاهرة، ١٩٦٢، ص ١٢٧ .
(١١٢) أرستو باركر . النظرية الموسسية عند اليونان، ج١، ص ١٥٧ .
(١١٣) د/ محمد صقر خفاجة . النقد الأبي عند اليونان ج ١ ص ٨٢ .
(١١٤) وولتر ستيمس تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٩ .
(١١٥) أفلاطون . القوانين . ترجمة من اليونانية إلى الإنجليزية ديتيلور نقله إلى العربية د. محمد حسن ظاظا الهيئة المصرية للعلمة للكتاب القاهرة ١٩٨٦ هـ ١٠ ص ٤٨٠ .
(١١٦) * يوجد في دولة أفلاطون ثلاثة أنواع من السجن :
الأول السجن العلم في مكان السوق لأغلب الأحوال وذلك لاحتجاز أشخاص العلم .
والثاني يتصل بالمجلس الليلي ويعرف ببيت الإصلاح .
والثالث وهو في قلب الريف في أكثر الأماكن الممكنة أفراداً واقترافاً ويسمى بما يوحى بمضمون العقوبة (المركزى) انظر أفلاطون القوانين، ك ١٠، ص ٨٤ .

- (١١٧) نفس المصدر: ك ١٠، ص ٤٨٥ - ٤٨٦ .
- (١١٨) ألفرد انوارد تيلر : سقراط ص ٣٦ .
- (١١٩) نفس المرجع : ص ٣٥ - ٣٦ .
- (١٢٠) د/ أحمد فؤاد الأهواني : أفلاطون در المعارف، ط٤، القاهرة ١٩٩١، ص ١٢ .
- (١٢١) أفلاطون : الجمهورية ك ١٠، ف ٥٩٧، ص ٥٥٢ .
- (١٢٢) نفس المصدر : ك ١٠، ف ٥٩٨، ص ٥٥٣ .
- (١٢٣) نفس المصدر : ك ١٠، ف ٥٩٩، ص ٥٥٤ .
- (١٢٤) نفس المصدر : ك ١٠، ف ٦٠٠، ص ٥٥٥ .
- (١٢٥) نفس المصدر : ك ١٠، ف ٦٠٢، ص ٥٥٨ .
- (١٢٦) أفلاطون : جورجياس، فقرة ٥٠٢ ب، ص ١١٨ .
- (١٢٧) أفلاطون : الجمهورية، ك ٨، في ٥٦٨ ص ٥٠٩ .
- (١٢٨) د/ محمد صقر خلفا : النقد الأدبي عند اليونان، ص ٨٣ .
- (١٢٩) د/ أحمد فؤاد الأهواني : أفلاطون، ص ٤٦ .
- (١٣٠) أفلاطون : جورجياس فقرة ٥٠٢ د، ص ١١٨ - ١١٩ .
- (١٣١) د/ فؤاد زكريا : دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٧، ص ١٧٢ .
- (132) Richard Kraut, introduction to the study of Plato Cambridge university press New York 1997 p 53 .
- (١٣٣) أفلاطون . القوانين ك ١٠، ص ٤٥٧ - ٤٥٨ .
- (134) Diogenes laertius, lives of Eminent philosophers, Translated by R.D Hicks . Vol. I, The Loeb classical library, William Heinemann. Harvard University press, New York, 1979, p 321 .
- (١٣٥) أفلاطون فيدون ف ٩٠ ج، ص ٢٢٣ .
- (١٣٦) أفلاطون ثييتيتوس . ترجمة وتقديم د/ أميرة حلمي مطر دار غريب القاهرة ٢٠٠٠ ف ١٨٠ ص ٨١ .
- (١٣٧) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٦١ ، ٦٢ .
- (١٣٨) أفلاطون . المصدر السابق ف ١٨١ ، ١٨٢ ص ٨٢ ، ٨٣ .

- (139) Plato, Parmenides, Translated . with Analyses and introductions By .B. Jowett, Vol. 4 publisher to the University of Oxford, 1892 (137 C – 142B) pp 21-23 .
- (140) د/ حسين حرب أفلاطون دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٨١، ص ص ٨٦ ، ٨٧ .
- (141) Plato, Op. Cit., (142 B – 157 B) pp. 23 : 28
- (142) د/ جيروم غيث . أفلاطون . منشورات الجامعة اللبنانية بيروت ١٩٨٢ من ٨٨-٨٧ .
- (143) Plato, Op. Cit., (157 B – 159B) pp, 28- 29 .
- (144) د/ جيروم غيث . المرجع السابق ص ٨٨ .
- (145) Plato, Op. Cit., (159 B – 160B) pp, 29 -30 .
- (146) Ibid (160B – 166B) pp. 29 –31 .
- (147) Ibid. 36 .
- (148) John Burnet, Op. Cit., p. 212 .
- (149) Plato, Op. Cit (134) p11 .
- (150) Plato, parmenides, 132, pp, 51 – 52 .
- نقلًا عن د/ جيروم غيث . المرجع السابق ص ٧٩ .
- (١٥١) وولتر ستيس . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥٧ .
- (١٥٢) د/ فؤاد زكريا . دراسة لجمهورية أفلاطون ص ٩٦ .
- (153) F.M. Cornford, Before and after socrates, p. 105 and see M.kaunitz maurice, popular History of Philosophy. The World Publishing company, New York, 1944, P.68.
- (١٥٤) بنيامين فارنتن . العلم الأغريقي ج ١ ص ١٧٠ .
- (155) John Burnet. Greek philosophy , p. 176 .
- (١٥٦) أفلاطون . الجمهورية ك ٦ ف ٤٩٨ ص ٤١١ .
- (١٥٧) نفس المصدر ك ٦ ف ٤٩٥ ص ٤٠٨ .
- (١٥٨) نفس المصدر: ك ٦ ف ٤٩٦، ص ٤٠٩ .
- (١٥٩) أفلاطون ثييتيتوس، ف ١٧١، ص ص ٦٧ – ٦٨ .
- (١٦٠) نفس المصدر: ف ١٦١، ص ص ٥٢ – ٥٤ .
- (١٦١) نفس المصدر: ف ١٧٨، ص ٧٧ .

(١٦٢) نفس المصدر: ق ١٦٢، ص ٥٤ .

163) 186 . plato, Laws, 716 C .

(١٦٤) رولتر ستيس. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٤٦ .

165) Richard H. popkin, and Avrumstrall, Philosophy made simple
Henemann, London, 1981 p. 175 .

(١٦٦) * كيفالوس . تاجر ثريا في بيع الأسلحة .

(١٦٧) أفلاطون . الجمهورية ك ١٠، ف ٣٣١، ص ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(١٦٨) ** بوليمارخوس بن كيفالوس . وكان مشتغلاً بالفلسفة .

(١٦٩) المصدر السابق ك ١، ف ٣٣٢، ٣٣٤ ص ص ١٨١ - ١٨٨ .

(١٧٠) نفس المصدر: ك ١، ف ٣٣٩، ص ١٩٦ .

(١٧١) أفلاطون . جورجياس، ف ٤٨٣ هـ ص ٨٨ .

(١٧٢) أفلاطون . الجمهورية، ك ٢، ف ٣٥٧ - ٣٥٩، ص ص ٢٢٠ - ٢٢٢ .

(١٧٣) نفس المصدر: ك ٢، ف ٣٦٢، ص ٢٢٥ .

(١٧٤) ارست باركر . النظرية السياسية عند اليونان، ج ١، ص ٢٥٩ .

(١٧٥) الكسندر كواريه . مدخل لقراءة أفلاطون . ترجمة عبد المجيد أبو النجا . مراجعة د/ أحمد

فؤاد الأهواني .

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتباء والنشر . القاهرة ١٩٦٦، ص ١٦٤ .

(١٧٦) أفلاطون . الجمهورية، ك ٨، ف ٥٤٧ - ٥٤٨، ص ص ٤٧٧ - ٤٧٨ .

(١٧٧) نفس المصدر: ك ٨، ف ٥٥٠، ص ٤٨٢ .

(١٧٨) نفس المصدر: ك ٨، ف ٥٥١، ص ص ٤٨٢ - ٤٨٣ .

(١٧٩) نفس المصدر: ك ٨، ف ٥٥١ - ٥٥٢، ص ص ٤٨٣ - ٤٨٤ .

(١٨٠) نفس المصدر: ك ٨، ف ٥٥٨، ص ٤٩٣ .

(١٨١) أ.هم جونز: الديمقراطية الاثينية، ترجمة د/ عبد المصن الخشاب، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، القاهرة ١٩٧٦ ص ٧٣ .

(١٨٢) أفلاطون . الجمهورية . ك ٩، ف ٥٧٥، ص ٥١٩ .

(١٨٣) ارست باركر . المرجع السابق، ج ١، ص ٢٦١

وانظر أيضاً:

Nickolas pappas, plato and the Republic by Routledge Philosophy Guid e
Book to. 11 New Fetter lane London, 1995, p 138

الفصل الثاني

الاتجاه النقدي عند أرسطو في مؤلفاته المبكرة والمنطقية ومراحل
تطوره

أولاً: إرجعناصات الإتجاه النقدي في مؤلفات أرسطو المبكرة:

يتناول هذا المبحث إرجعناصات الإتجاه النقدي عند أرسطو في مؤلفاته المبكرة

أو مفقودة الأصل اليوناني، والذي يرجع أنه قد كتبها أثناء دراسته في أكاديمية

أفلاطون. وقد حدها Anton Chroust فيما يلي :

Protrepticus	دعوة للفلسفة
Gryllus	الخطبة
On (The) Ideas	في المثل
On the good	في الخير
Eudemus (On the soul)	في النفس
On Justice	في العدالة
On Philosophy	في الفلسفة

وكانت هذه الأعمال عبارة عن كتابات مدرسية سميت بـ Minor أو

المؤلفات الصغيرة^(١).

أما ديوجين لايرتيوس صاحب كتاب "حياة وآراء الفلاسفة" فقد ذهب إلى أن

أعمال أرسطو للمفقودة كانت تشمل على مايلي .:

On prayer	في الصلاة
On Education	في التعليم
On Pleasure	في السعادة

On Wealth	في الثروة
On Noble Birth	في الميلاد النبيل
Sophist	السوفسطائية
To Alexander	إلى الإسكندر

ويتناول الباحث هنا الاتجاه النقدي عند أرسطو في مؤلفاته المفقودة والتي حددها Chroust . موضحاً العلاقة بين النقد الأرسطي في هذه المؤلفات المدرسية والنقد في مؤلفاته المتخصصة سواء في المنطق والطبيعة والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة .

١. الاتجاه النقدي في كتاب بروتريتيقوس (دعوة للفلسفة) :

رأى ويجر أن كتاب دعوة للفلسفة "يعد أفلاطونياً كلية" ، فقد كتبه أرسطو للدفاع عن الفلسفة وتعريفها (تعلم المثل)، على أنها نظرية في حياة Phronesis ضد إدعاء إيسوقراط ومدرسته الخطابية^(٧).

الذين هاجموا المعرفة النظرية، وأوعزوا إلى الشباب أن الفلسفة بوصفها^(٨) - معرفة خالصة - لا ضرورة لها ولا فائدة منها في الحياة العملية ، وأن السعادة تكمن في استقامة السلوك والعمل الطيب وحده^(٩).

وأعرض الآن لبعض الفقرات النقدية التي اشتمل عليها كتاب دعوة للفلسفة. يقول أرسطو "إن من عادة المنحطين من الناس إذا حصلوا على ثروة طائلة أن يقدروا قيمة هذه الثروة تقديراً يفوق تقديرهم لخيرات النفس ، وهذا هو أحقر شيء يمكن تصوره" وفي موضع آخر يؤكد هذا النقد الخاص بأن الثروة والممتلكات ليست

هى السعادة ذاتها فيقول "التخمة تلد الغطرسة، وإذا ما اقترن النقص فى التربية بالقوة والسلطة تولد عن ذلك الجنون". أولئك الذين ساءت نفوسهم لن ينفعهم الثراء ولا القوة ولا الجمال شيئاً، بل كلما توافرت هذه الأمور^(٤) . إزداد ضررها على صاحبها عمقاً وتبوعاً ، ولذلك إن لم تقترن بالتبصر والحكمة، إن المثل القائل : "لا تعطى السكين للطفل " يعنى ألا تضع القوة فى أيدى الحمقا. "إن التبصر الفلسفى- وهذا ماسوف يوافقنا عليه الجميع - هو ثمرة الجهد الجاد والبحث عن الأشياء التى تؤهلنا الفلسفة للبحث

عنها . لهذا يتحتم علينا- دون لجوء إلى مباحكات لفظية- أن نتقلف^(٥) . يتضح من هذه النصوص . دفاع أرسطو عن الفلسفة وفعل التفلسف Philosophizing ضد من أجرم فى حقها وخاصة التجار والشعراء والأغنياء الذين تحالفوا لإعدام سقراط . وهو لم يختلف هنا كثيراً عن قول سقراط بأن الخير هو الأصل فى كل شىء".

ومن لم يعرف الخير فلن يعرف شيئاً ، فالفضيلة علم والرذيلة جهل. وكذلك قول أفلاطون "بأن أولئك الذين يفتقدون الخير يفتقدون السعادة"^(٦) . وجاء أرسطو بقوله أن السعادة تعتمد على الحالة النفسية الطبيعية^(٧) . ليؤكد قول كلاً من سقراط وأفلاطون .بالإضافة إلى تصديه للموصططيين، فقد رأى أن التفلسف لا يعتمد على المغالطات والمباحكات اللفظية "فالمرء لا يصف نفعا بأنها سعيدة إلا إذا كانت مثقفة، ولا إساءة بالسعادة إلا إذا كان مهذباً ، ولكننا نمنع هذه الصفة عن يتحلى بمظاهر الزينة الفخمة دون أن يكون له أية قيمة فى ذاته"^(٨) .

فملكة العقل والتفكير هى الهدف الذى يسعى الإنسان لبلوغه ، فقد اتضح أننا نعيش لكى نفكر فى شىء ولكى نتعلم . دعنا نسال لأى موضوع من موضوعات

الفكر القائمة قد أوجدنا الإله ؟ عندما سئل فيثاغورس عن هذا أجاب بقوله : "كسى أتأمل للسماء". وقد تعود أن يصف نفسه بأنه إنسان يتأمل السماء وأنه إنما جاء إلى الحياة من أجل هذا الغرض. ويروى أيضاً عن أتكساجوراس أنه سئل عن الهدف الذى يمكن أن يبتغيه الإنسان من مولده وحياته فأجاب بقوله : "لكى يتأمل السماء والنجوم الطالعة فيها والقمر والشمس"، وكان كل ما عدا ذلك لا يستحق عناء الجهد^(٩). فأعلى أرسطو من قيمة المعرفة النظرية التى اتسمت بأنه لا جدوى منها للمشتغلين بها ، فى مقابل العلوم العملية التى تضى النفع على كل أفراد البشر . وهى الوصفة التى لازمت الفلسفة منذ نشأتها بوجه خاص والعلوم النظرية بوجه عام حتى الآن. ويقول أرسطو "إن أسى غاية للعلم لهى المعرفة الفلسفية". لأنه إذا وجد شيئان وكان أحدهما جدير بالاختيار بسبب الآخر، فإن الأقيم والأجدر بالاختيار هو الذى بسببه وقع الاختيار على الآخر"^(١٠) . وقد أكد فى أكثر من موضع فى مؤلفاته على أهمية الفلسفة وخاصة الفلسفة الأولى:

يقوله "إن دراسة العلم لذاته أشرف وأكرم من دراسته لتحقيق غايات عملية" ويقول أيضاً "إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف فلنتفلسف، وإذا لم يقتضى الأمر فلنتفلسف أيضاً لنثبت عدم ضرورة التفلسف"^(١١).

ويؤكد أرسطو على أن الجزء العارف من النفس هو بذاته أو بالاتحاد مع الأجزاء الأخرى أكثر قيمة من بقية النفس مجتمعة، وفضيلته هى العلم، ولهذا لم تكن أية فضيلة من الفضائل التى يتكلم عنها الناس بوجه عام من فعل البصيرة الفلسفية^(١٢)، وينتقد هنا أنواع الفضيلة التى تحدث عنها أفلاطون فى محاوره الجمهورية وهى العفة والشجاعة والعدالة والحكمة وقد أعلى فضيلة الحكمة على سائر الأنواع الأخرى. علماً بأن أفلاطون لم يختلف مع أرسطو فى ذلك.

ولعل ما ذهب إليه ويجر في أن محاورة بروترينتيقوس قد كتبت أثناء تولد
أرسطو في الأكاديمية وتأثر فيها بأراء أفلاطون. قد يثير الجدل في ذلك القول.

- **قيد/أية:** لم تشبه هذه الدعوة إلى الفلسفة نفس المنهج الأفلاطوني في
كتابة المحاورات. فهي لا تعد محاورة على الإطلاق ، فلم يظهر فيها الأشخاص الذين
يتحاور معهم أرسطو كما عونا أفلاطون.

- **وثانيها:** إن دفاع أرسطو عن الفلسفة والدعوة إليها، لم يكن فيه أية
تأثر بأراء أفلاطون لأن المتهم واحد لا يتغير وهو آراء السوفسطائيين الذين اعتمدوا
على المراوغة والمحاكة.

- **ثالثها:** إذا كان هذا الكتاب وهو دعوة للفلسفة قد كتب أثناء وجود
أرسطو في الأكاديمية . فلم توجد فيه أية إشارة إلى التأكيد على الرياضة أو الهندسة
كما كان شعار الأكاديمية، لكنه أعطى من قيمة التأمل والفكر الفلسفي على سائر
أنواع الفكر .

- **رابعها:** أن أرسطو قد رجع في هذا الكتاب إلى رأى كلاً من فيثاغورس
وأنكساجوراس عن أهمية الفلسفة وهدفها النهائي وهو التأمل .

وما يمكننا قوله هنا أن أرسطو قد أخذ بأراء كلاً من فيثاغورس
وأنكساجوراس وسقراط وأفلاطون ولكن مع تطويرها طبقاً لوجهة نظره في نقد
القالين بأهمية العلوم العقلية مثل إيسوقراط ورفض الفلسفة واعتمادها على
المحاكاة والمغالطة كما ذهب السوفسطائيون .

٢. الاتجاه النقدي في كتاب الخطابة:

كتب أرسطو في سن مبكرة أثناء وجوده في إسطنبول وقبل أن يلحقه بروكسينوس بأكاديمية أفلاطون، عدة كتب اشتملت على أعمال هوميروس مثل مقالات في الخطابة والشعر وقام بدراسة الإلياذة دراسة تعليمية (١٣).

وأكد فيلاديموس الأبيقوري أن أرسطو درس الخطابة أثناء وجوده في الأكاديمية دراسة متخصصة لعدة سنوات ، ومن مؤلفاته المبكرة محاضرات في الخطابة، كما أكد على ذلك كلاً من ديوجين لايرتيوس وإكسينوقراط ، هاجم فيها الخطابة السياسية التي أكد عليها إيسوقراط السوفسطائي ومدرسته الخطابية . وميز أرسطو في تلك المحاضرات بين الخطابة والسياسة التي تعد فرعاً من الفلسفة . كما أوضح أن الخطابة عند إيسوقراط تجاهلت التحفظات السياسية ومعرفة المواطن حقوقه . على اعتبار أن الخطابة هي مقياس كل شيء كما ذهب إيسوقراط .

ويرى فيلاديموس أيضاً أن أرسطو لم يقل شيئاً عن فعل الفلاسفة الصحيح عندما قال "سنرى في الوقت المناسب خذى أو فضيحة السابقين من الفلاسفة ، ودع إيسوقراط يتحدث خارجاً، لأن ما ادعى دراسته لا يقترب من الخطابة في شيء" فقد كان أرسطو مشغولاً بالخطابة بصرف النظر عن ما قدمه أو قاله إيسوقراط في الخطابة. "ولكن مع ذلك فقد أكد شيشرون أن أرسطو في بداياته أهتم بتعلم الخطابة وأدرك ما أتى به إيسوقراط في الخطابة، وبمهارته كمعلم للخطابة" (١٤).

وما بين ٣٦٠ - ٣٥٠ ق.م كتب سيفيسودورس Cephisodorus تلميذ

إيسوقراط مؤلفاً يشتمل على أربعة أجزاء عنوانها "ضد أرسطو" Against Aristot
انتقد فيه اتهام أرسطو لإيسوقراط . واعتبر أن منهج أرسطو تعليمي لم يصف جيداً

لما أتى به الفلاسفة السابقين عليه، ورأى أيضاً وجود توافق بين فلسفة أرسطو وأفلاطون وليس كما ادعى أرسطو بأن فلسفته تخالف فلسفة أفلاطون. والسابقين عليه^(١٥).

ووصل النزاع بين إيسوقراط ومدرسته الخطابية وبين أرسطو والأكاديمية إلى أشده حين اعتبر إيسوقراط الخطابة تمثل الجانب العلى من الفلسفة الذى يعتمد على المنفعة. وأن الخطابة ما هى إلا الفلسفة العملية. وبين أرسطو أمام أعضاء الأكاديمية استنكاره للخطابة ومعرفة الخطيب ومعلوماته ، ورفض اعتبار الخطابة فن حتى لقب "بالمبشر" ويرى كروست أن تأليف أرسطو لكتاب الخطابة قد جاء بعد أن ألف أفلاطون محاوره جورجياس وفابيدروس وانتقد فيهما الخطابة ومدرسة إيسوقراط، حيث اعتمد أرسطو على نفس النقد الذى قدمه أفلاطون^(١٦).

ويعنى هذا الرأى أن الخطابة عند أفلاطون وأرسطو واحدة . فلم يعارض أرسطو أفكار من تقدمه من الفلاسفة والخطباء فحسب، بل عارضهم فى العرض والطريقة والمنهج، ولم يعرض أيضاً للبلاغة الخطابية كما عرضها أفلاطون ممزوجة بالفلسفة ومسائلها. ولم يربط أيضاً بين الخطابة والأخلاق^(١٧) بالقدر الذى كان موجوداً فى محاورات أفلاطون فقد رأى أفلاطون أن الغاية الأولى للخطيب القضائى هى أن يكفر عن الذنب الذى ارتكب ضد العدالة، أى أن مهمة الخطابة عنده خلقية قبل كل شئ، وإذا كانت الخطابة تعتمد على المعارضة ، فبها تعتمد أيضاً أو ينبغى أن تعتمد على قوة النفس ولا ينبغى لها إلا أن تتجه إلى السعادة. بهذا فقد ربط أفلاطون بين الخطابة والأخلاق^(١٨).

أما أرسطو فقد اعتمد على ملاحظة الواقع وعلى الانتفاع بهذه الخاصة التى تميز بها الإنسان فى جميع تصرفاته وأفعاله عن الحيوان ، خاصة الكلام والتعبير،

فالإيمان لأنه متكلم معبر يبحث بطبعه عن الإقناع، ويحاول أن يصل بكلامه إلى إقناع أكبر عدد ممكن من الناس بوسائل مبسطة من التفكير الذي حوى به من الطبيعة، ومن ثم تكون الخطابة قابلة لأوضاع خاصة، ولمصطلحات خاصة لا تهم الأخلاق وقد نجح أرسطو إلى حد كبير في قطع العلاقة بين الخطابة وهي من العلوم النسبية وبين الأخلاق وهي من العلوم الضرورية الملزمة. وجعل من الخطابة وهي من الكمال الظاهري عند أفلاطون فن قائم بذاته ينزل منزل بقية العلوم، وهي من الكمال الحقيقي. وتمكن بذلك من أن يفصل بين الخطابة والأخلاق، باعتبار أن الأولى تكفي بما يشبه الدليل، في حين أن الثقة لها حقيقتها ولها دلالتها المستمدة من الحقيقة.

ورأى أرسطو أن الخطابة تهدف إلى مسائل عالية يستطيع الخطيب وحده أن يدل على قبولها أو رفضها بما أوتي من موهبة وقدرة، أي أن مسائل الخطابة محايدة وحيدتها مؤقتة حتى يقرر الخطيب فيها أمراً^(١٩).

ولاحظ أحد الباحثين مثل Dufour في مقدمته لكتاب الخطابة لأرسطو إلى الفرنسية أن أرسطو خالف في هذه الحيدة آراء أفلاطون بعد أن أضاع في إثباتها شطر كبير من حياته، كما لاحظ أن أرسطو بتقريره هذا قريب جداً من فكر الموفسطيين، الذي تصدى لرفض أفكارهم^(٢٠).

٣. الاتجاه النقدي في كتاب المثل:

كتب أرسطو مؤلفاً غنواته On Ideas في المثل. يشتمل على كتاب واحد، واعتقد كل من W. Jaeger H. Karpp أن هذا المؤلف يمثل المقالة الأولى من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو وهي مقالة الألفا^(٢١).

ولكن مع ذلك فلم يحدد الباحثون الألفا الكبرى أم الألفا الصغرى وتشتمل الألفا الكبرى على عرض أرسطو لنظريات السابقين في الوجود ونقدها وتناول فيها بالدراسة مايلي :-

- تطور نظرية المعرفة.
 - طبيعة وغاية الحكمة.
 - الآراء الأولى في المادة. الحركة. الخير.
 - مبادئ بارمنيدس وفيثاغورس.
 - المادة الأفلاطونية والتفسيرات الصورية.
 - العطل الأربعة. المادية. الفاعلة. الصورية. الغائية.
 - نقد الفلاسفة الأول السابقين على سقراط.
 - نقد نظرية المثل.
- أما الألفا الصغرى فيتناول فيها أرسطو تطبيقاته الخاصة على تقدم الفلسفة وخاصة تطور المعرفة الفلسفية^(٢٢).

ويرى P.Wilpert وهو أحد المعينين بالدراسات الأرسطية أن أرسطو كتب هذا المؤلف في بداياته الأولى في الأكاديمية وقد انتقد فيه أفلاطون وقوله بفصل المثل. وهو أولى الأعمال الأرسطية التي انتقد فيها أفلاطون^(٢٣).

ويتضح لنا من هذه الآراء أن كتاب المثل لأرسطو وضع خصيصاً لنقد مثل أفلاطون فهو يمثل مقالة الألفا الكبرى من كتاب الميتافيزيقا ، ويعبر أيضاً عن ثبات الاتجاه النقدي عند أرسطو من مؤلفاته المبكرة إلى مؤلفاته المتخصصة والتي كتبها بعد أن ترك الأكاديمية. ويرى بيجر أن هذا الكتاب وضع على غرار محاوره بارمنيدس لأفلاطون، أو بعض محاضرات أفلاطون عن الخير المحض^(٢٤) . وطبقاً لهذا القول يتضح سبق أفلاطون لنقد فصل المثل الذي يعد من أبرز الحجج النقدية التي قدمها أرسطو لنقد مثل أفلاطون وهي حجة الإحسان الثالث .

واهتم أرسطو بنقد نظرية المثل الأفلاطونية ، فقد نسب الأفلاطونيون للمثل وجوداً مفارقاً على أساس أن الأشياء المتعددة المشتركة في صفة واحدة لها مثال واحد يعلو على وجود هذه الأشياء.

وانتقد أرسطو قول الأفلاطونيين بأن المثل أن وجدت فإن تكون جواهر أو موجودات قائمة بذاتها، وإنما تكون مثلاً للجواهر أو الصفات أو العلاقات ومثال الصفة يكون صفة وليس جوهراً ومثال الجوهر لا يكون جوهراً، لأن الجوهر واحد. من جهة أخرى فإن المثال الذي يعده الأفلاطونيون جوهراً يعرف بالجنس والفصل، فالإنسان مثلاً يعرف بأنه حيوان ناطق. ويغضى هذا إلى القول بأن ليس للإنسان جوهر واحد . ولذلك يرى أرسطو أن الحد الكلي العام لا يكون جوهراً.

وكذلك عجز الأفلاطونيين عن تفسير فاعلية المثل بالنسبة للموجودات المحسوسة، فالمثل هي تصورات ثابتة مجردة مفارقة. فهي علة لثبات الأشياء ولكنها لا تفسر وجودها وحركتها وتغيرها فالكلي المجرد لا يصلح علة المحسوس العيني. ويقول أرسطو في هذا الصدد: "إن السؤال الذي نوجهه للمثل، هو ما الذي تفعله المثل للكائنات المحسوسة أو الخالدة؟ أن هذه المثل، ليست عللاً تفسر لنا

حركة الأشياء أو تغيرها، لأنها ليست مباطنة للأشياء التي تشارك فيها على نحو ما يكون البياض مباطناً للكلان الأبيض كما أن الأشياء لا تصدر عن المثل بأي معنى من المعاني، وإما أن نقول أن المثل هي نماذج، وأن الأشياء تشارك فيها، فليس هذا إلا التلطف بكلمات جوفاء وتشبيهات شاعرية^(٢٥).

وأخيراً يرى أرسطو أننا لو افترضنا مثلاً مشتركاً بين مجموعة من الأشياء المتشابهة فبقنا سوف ننتهي آخر الأمر إلى افتراض عدد لا متناه من المثل لكل فئة من الأشياء، فلن يكون المثل واحداً كما ذهب أفلاطون. وينطبق هذا مثلاً على الرجل المحسوس ومثال الرجل لأنهما يفترضان مثلاً ثالثاً لرجل مشترك بينهما، ثم أن المجموعة المكونة من الثلاثة سوف تؤدي إلى افتراض رجل رابع وهكذا إلى ما لا نهاية .

فرفض أرسطو أن يكون المثل الأفلاطوني جوهرًا. ورفض أيضاً أن يكون له وجود مستقل عن وجود الأفراد المحسوسة^(٢٦).

أما الكتابات المفقودة والتي أشار إليها أنتون كروست في موضوعات الملك الفيلسوف، والنفس والخير. لاتأكد نجد فيها تغييراً عن ماظهر في كتابات أرسطو المتخصصة. فعلى سبيل المثال. أن الشذرات التي أشار إليها كروست في موضوع نقد الملك الفيلسوف نجدها بعينها قد وردت في كتاب السياسة لأرسطو بفقرات رقم 1288a, 1287b, 1277a وموضوع النفس نجده بنصه في كتاب النفس لأرسطو. بفقرات رقم 413a, 415b. أما موضوع (الخير) فلم يقدم كروست أية شذرات فيه. وعلى ذلك فسوف نرجأ الحديث عن هذه الموضوعات إلى أن نتناولها بشيء من التفصيل في الفصلين الثالث والرابع .

ويمكننى أن أخلص من العرض السابق لامتقادات أرسطو التى وردت فى كتاباته المفقودة إلى أن أرسطو فى هذه المرحلة لم يكن مجرد مقلداً أو محاكياً لأستاذه بل كانت النزعة النقدية عنده فى أطوارها الأولى، تلك التى كانت بمثابة العمة المميزة للتلميذ فى الأكاديمية، فلم يكن نهج التعليم فى مدرسة أفلاطون إلا الحوار القائم على النقد الذى يصل أحياناً إلى السخرية والنقض والاستبعاد من قبل التلاميذ لحديث أستاذهم. وليس أدل على ذلك من قول أرسطو نفسه "أحب أفلاطون وأحب الحق ولكن حبى للحق أعظم"^(٢٧). وعلى ذلك فيمكننا التسليم بأن النزعة النقدية عند أرسطو لم تظهر فجأة فى كتاباته المتأخرة .

بل كان لها جذوراً أثناء تتلمذه، ونمت مع تطور أفكاره وتبلور آرائه.

ثانياً: الاتجاه النقدي عند أرسطو في مؤلفاته المنطقية:

يشتمل موضوع المنطق على أفعال العقل من حيث الصحة والفساد . ولما كانت أفعال العقل ثلاثة: للتصور المبادئ ، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها والاستدلال أو الحكم بواسطة. جاءت كتب أرسطو المنطقية مصنفة أولاً في ثلاثة أقسام : كتاب المقولات يدور حول الأمور المتصورة تصوراً سافهاً؛ وكتاب العبارة في الأمور أو الأحوال المؤلفة ، وكتاب التحليلات الأولى في الاستدلال بالإجمال أي من حيث صورته . ولما كان الاستدلال من حيث المادة إما برهانياً صادراً عن مبادئ كلية يقينية ومؤيداً للعلم، وإما جدلياً مركباً من مقدمات ظنية ، وإما سوفسطائياً مؤلفاً من مقدمات كاذبة تحتوى على النتيجة احتواء ظاهرياً لا حقيقياً، خرجت لنا ثلاثة كتب: الأول في التحليلات الثانية أو البرهان، والثاني في الجدل، والثالث في الأغاليط^(٢٨).

تلك هي الكتب المنطقية الست المنسوبة إلى أرسطو، الذي لم يدرجه ضمن تصنيفه للعلوم، سواء كانت نظرية أو عملية أو إنتاجية لأن موضوع المنطق أوسع من هذه العلوم، كما يعد مدخلاً لتلك العلوم .

ولم يكن مصطلح المنطق معروفاً في عهد أرسطو ، ولكنه يرجع إلى عهد شيشرون، ويعد الإسكندر الأفروديسي أول من استخدم لفظ المنطق في مؤلفاته وشروحه الأرسطية^(٢٩).

وجاء النقد الأرسطي في مجال المنطق لهدم البراهين الفاسدة والأقسية التي تعتمد على مقدمات كاذبة ونتيجة تلازم عنها، ولكن خطأ البرهان لا يعنى كذب المطلوب (النتيجة) فقد يبقى المطلوب صادقاً. ويرجع ذلك إلى عدم كفاية الحجج المثبتة لموضوع البرهان. واعتمد على الجدل بهدف تمحيص ونقد المصطلحات

المتضمنة في العلوم الأخرى أو اكتشاف المبادئ الأولى في العلوم ، والتبصير
بمعرفة على كم نحو يقال الشيء حتى لا تقع في مغالطات إذا ما أردنا أن
نقيم حجة وكذا يبصرنا بمغالطات الآخرين^(٣٠).

وهو ما عرضه في كتابي الطوييقا والسوفسطيقا لهدم مغالطات
السوفسطييين ونقد نظرية أفلاطون في التعريف .

١- نقد المغالطات السوفسطائية :

لقد اتجه أرسطو إلى نقد المغالطات السوفسطائية مبيناً أسبابها ، والفصل
بينها وبين القياس ، مخصصاً مؤلفاً بأكمله لنقد الحجج السوفسطائية . وهو الكتاب
السادس من كتبه المنطقية المعنون De sophisticis Elenchis الذي يتكون من
مقالة واحدة ، مشتملة على أربعة وثلاثين فصلاً، متضمنة الحلول الأرسطية لهذه
المغالطات . وهي كالتالي :

- تمييز عام للجدل الحقيقي الواضح وتقنيده .
- أربعة أنواع للحجج في صورة الحوار تعليمية ، جدلية ، اختبار ومراقبة .
- الأغراض الخمسة للمجادلة السوفسطائية .
- المغالطات وأنواعها .
- المغالطات التي تقع خارج القول .
- رد الأغاليط إلى تجاهل المطلوب .
- أسباب الأغاليط .

- مغالطات ترجع إلى حجج أو تفانيد، ولو أنها ثابتة إلا أنها واضحة ومناسبة لموضوع البحث، وهي حجج الاختبار التي تفترض الجهل بحجج الموضوع التي تكون حقيقية مناسبة لها .
- استحالة الدراسة المستفيضة لكل التفانيد لأنها غير محدودة العدد .
- التمييز بين الحجج اللفظية والحجج العقلية .
- حجج الفحص والحجج الجدلية والمنافضات السوفسطائية المستمرة .
- المغالطة وكيفية إيقاع الخصم في التناقض .
- المهاترة وكيفية اصطناعها .
- الكلام المغلوط وكيفية اصطناعه .
- كيفية ترتيب الحجج من حيث الأكثر تأثيراً .
- (تشتمل الفصول من السادس عشر على حل المغالطات)
- حل التضليلات .
- الحلول الظاهرية للمغالطات .
- الحل الحقيقي للأقيسة السوفسطائية.
- حل المغالطات الناشئة عن اتفاق الاسم والمراء .
- حل المغالطات الناشئة عن القسمة والتركيب .
- حل الأغاليط الناشئة عن النبيرة الخاطئة .
- حل الأغاليط الناشئة عن صورة القول .
- القاعدة العامة لحل الأغاليط الناشئة عن القول .
- حل الأغاليط المأخوذة من العرض .

- حل الأغاليط الناشئة عن استعمال الألفاظ المطلقة أو النسبية .
- حل الأغاليط الناشئة عن تجاهل المطلوب .
- حل الأغاليط الناشئة عن المصادرة على المطلوب .
- حل الأغاليط الناشئة عن فساد اللزوم .
- حل الأغاليط الناشئة عن العلة الفاسدة .
- حل المغالطات المأخوذة من جمع أسئلة كثيرة في سؤال واحد .
- حل المغالطات المؤدية إلى الكلام المغلوط .
- حل المغالطات المؤدية إلى المهاترة وتحصيل الحاصل .
- درجات الصعوبة في حل التضليلات .
- خاتمة عامة .

ويبدأ أرسطو من مسلمة رئيسية ، يوضح خلالها الغرض من نقده للسوفسطائيين وهي أن السفسطة قياس صحيح ظاهرياً لا حقيقةً وليست مغالطاتهم مبطلّة للقياس^(٣١). أي أن النقد الأرسطي اعتمد على مادة القياس وليس صورته، ويشير ذلك إلى اتفاق السوفسطائيين مع أرسطو في تحديد مكونات القياس ، الذي يتكون من مقدمتين ونتيجة تلزم عنهما .

والقياس الصحيح عنده عبارة عن شيء تتقدمه أشياء يتولد منها غيرها بالضرورة، أما المغالطة فهي قياس مناقض للنتيجة . كما هو متبع لدى السوفسطائيين^(٣٢). الذين يزعمون بأنهم أتوا الحكمة بما أنها حكمة، وهي ليست حكمة على الإطلاق . ويظن به أنه قد فعل الحكمة وهو لم يفعلها ولا يظن به أنه يفعلها لمقدرته على إظهار كذبه ، ويكون ذلك بشيئين : أحدهما القدرة على الجواب، والآخر بفهم ما عرض عليه من القول^(٣٣).

ونوضح فيما يلي أوجه النقد الأرسطية لأغاليط السوفسطائية :

- أنواع الحجج التي ترد في الحوار :

يفرق أرسطو بين الأشياء وأسمائها الدالة عليها ، من حيث أن الأسماء تعد علامات ودلالات لوجود الأشياء ، مع كونها متناهية في مقابل الأشياء التي لا نهائية لها نسبة لعددها. فقد تكون كلمة واحدة واسم واحد لدليلين على أشياء كثيرة . كذلك بالنسبة للحوار فله صوراََ شتى منها .

- الحجج التعليمية :

وهي عبارة عن حجج قياسية مستنبطة من المبادئ الأولى والخاصة بكل علم من العلوم . مثل قولنا مبادئ الرياضيات، ويرجع صدقها إلى إحتواء المتعلم لهذه المبادئ وتجنبه لاعتقادات من يتعلمون .

- الحجج الجدلية :

وهي التي تعتمد على أقوال الجمهور والعلماء . وخاصة المشهور أو الدارج منهما.

- الحجج الاختبارية :

وهي المسماء بالظنية ، لعدم وجودها ، كما يبقى بعض الناس أن يصل من خلال التعلم أن يكون حكيماََ ، مع عدم حبه للحكمة ذاتها .

- الحجج المرائية :

وهي التي يظن أصحابها أنها قياسية ، وهي ليست بذلك . فهي تأخذ بصورة القياس. ولكن ما هي بقياس على الإطلاق . لأنها تقيس من الأمور ما يظن أصحابها أنها مشهورة. وهي ليست كذلك^(٢٤). ويذهب أرسطو إلى أن الأقيسة

أنواع، فليس كل قياس برهاتاً. لأن الأقيسة الصحيحة تختلف من حيث طبيعة مقدماتها وثبوت نتائجها، فمنها الخطابي، الجدلي والبرهاني. فالقياس الخطابي يراعى فيه حال المخاطب وأنواع الحجج التي تولد الإقناع عنده. ويقوم الجدلي على مقدمات مشهورة ليست يقينية. أما القياس البرهاني فيقوم على مقدمات يقينية ثابتة قطعاً، وهو الذي يعتمد عليه في المباحث العلمية والفلسفية^(٢٥).

ولكن هل استخدم السوفسطائيون هذه الحجج الأربع في حوارهم؟ وما هو الهدف الأرسطي من عرض أنواع الحجج والأقيسة؟

يبدو أن أرسطو أراد من عرض الحجج والأقيسة. تأكيد اعتماد السوفسطائيين على الحجج المراتية والقياس الخطابي وتجاهلهم الحجج والأقيسة الأخرى، لما يتفق مع مبادئهم العام وهو التضليل^(٢٦). عارضاً الغرض من مغالطاتهم.

الأغراض الخمسة للمجادلة السوفسطائية :

رأى أرسطو أن الاستدلال السوفسطائي يؤدي إلى خمسة أغراض توضح لنا إبطال النزعة السوفسطائية، وهي المغالطة، الكذب وضعف الفهم لما يدخله السوفسطائي من شكوك، التشبث والسخرية من الخصم^(٢٧). ويرى أرسطو أن المغالطات في القياس السوفسطائي، إما أن تقع في اللفظ أو في صورة القياس، أو في مادته أو تكون غلطاً أو مغالطة. وينقسم الخطأ عامة من الناحية النفسية إلى قسمين :

أولهما: خطأ غير مقصود ويسمى غلطاً.

وثانيهما : خطأ مقصودا من أجل التمويه على الخصم لينتصر المرء بأي ثمن ،
ويسمى حينئذ مغالطة أو أغلوطة^(٣٨) . وتقع الأغاليط عند أرسطو إما
في القول أو خارجه ، محددا أسباب كلا منهما .
ونعرض الآن لهذه الأغاليط سواء كانت في القول أو خارجه .

١- الأغاليط التي تقع في القول ، وعددها ست أغاليط هي :

١- الغموض Equivocation :

وهو الالتباس الذي يكون في الجملة الواحدة^(٣٩) ، بمعنى اشتراك اللفظ أو
الاسم في مقدمات القياس مع اختلاف دلالاته . ذلك أن يقدم مقدمة واجبة الصدق ،
وأخرى تشترك في اللفظ . مثال ذلك أن يقول : القتل واجب ، والذي يجب ينبغى أن
يفعل ، فالقتل ينبغى أن يفعل . فالمقدمة القائلة : " القتل واجب " هي باشتراك الاسم ،
لأن الذي يجب فيه القتل إنما هو قتل القاتل ، أما القتل بالإطلاق فليس بواجب . أما
المقدمة القائلة : فالواجب ينبغى أن يفعل ، فصائقة لاشك فيها^(٤٠) .

ب- الالتباس أو الاشتباه Amphiboly :

وهو الغموض الذي يقع في بناء الجملة بين ما هو ذاتي وما هو
موضوعي^(٤١) .

ج- التأليف المبهم للكلمات Composition :

وهو توقع حدوث الخطأ أو التناقض ، فالفرد لديه القدرة على المشي وعلى
الجلوس ، ومن التناقض أن نثبت أنه يعد قائرا على المشي خاصة وهو جالس .

د - القسمة المبهمة للكلمات Division :

وهي الانفصال الخاطئ للكلمات، فعندما نقول أن العدد خمسة ينقسم إلى اثنان وثلاثة . فلا يمكننا القول أن العدد خمسة يكون العدد اثنان ويكون أيضاً العدد ثلاثة .

هـ - النبرة الخاطئة ^(٤٧) Accent :

وهي عدم تفسير الكتابة ونطقها الخاطئ الذي يدل على معان مختلفة وغير مطابقة للمعنى الأصلي للفظ ، مع تعلم الكلمات الخاطئة .

و - صورة التعبير المستخدمة Figure of speech :

وهي الخطأ الناتج عن شكل القواعد النحوية والمنطقية التي تعد شروطاً للقياس الصحيح.

ولكن يرى السوفسطائي أن كيفية سداد القطع هي ذاتها كيفية البناء ^(٤٨).

٢- الأغاليط التي تقع خارج القول :

وهي الأغاليط المنطقية الصرفة ، التي تنجم عن جهل بقواعد القياس الصحيح ^(٤٩). وعددها سبع .

أ- أغاليط العرض Accident :

وترتكب هذه الأغاليط حينما يصل الإنسان إلى نتيجة مطلقة بسيطة دون قيد ولا شرط من شيء لا يصدق إلا بالعرض . فإذا رأى إنسان أضراساً ناشئة عن الطيب

بمسبب أن طبيياً جاهلاً أساء استخدامه، استنتج من هذا أن الطب مضر. أو حينما يرى الإنسان نتائج سيئة نشأت عن قاتون أسئ استخدامه فيحكم أن القاتون شر. أو يرى الفساد قد أصاب الحياة الدينية فيحكم بأن الدين مدعاة إلى الفساد .
ففى كل هذه الحالات يضع الإنسان فى النتيجة أكثر مما فى المقدمات .
وغالباً ما يكون الدافع إلى الوقوع فى هذه الأغاليط فساد الاستقراء الذى نقسوم به^(٤٥). فننتقل من أجزاء محدودة إلى الحكم على الكل .

ب. إطلاق النسبى : *Adicto secundum quid ad dictum simpliciter*
كقولنا مثلاً أن موضوع الظن موجود على الإطلاق ، لأنه موجود فى الظن وأن زيدا أبيض وأسود معاً، مادام أبيض الشعر أسود العينين^(٤٦). وهى أغلوطة الجوهر أو الإنتقال مما هو صادق بشرط إلى ما هو صادق على وجه الإطلاق. وتحدث هذه الأغلوطة خصوصاً حينما تكون شروط صدق مبدأ من المبادئ مجهولة. أو ننظر إليها على أنها ناعراً ما تكون ، فلا يكون لإهمالها أثر كبير . وهذه الأغلوطة من الأغاليط الشائعة جداً ولا يمكن إدراكها بسهولة^(٤٧).

جـ - تجاهل المطلوب *Ignoratio elenchi* :

وهو يعنى اعتماد البرهنة على إثبات أو نفى شئ ما، دون البرهنة على الموضوع الرئيسى للبحث^(٤٨). فإبطال صفة ما أو نسبة ما لا يستقيم معها القياس ، ما لم ندلل على أن الشئ يتصف بخلاف للصفة أو التسمية المنفيتين بالمعنى نفسه وعلى الوجه نفسه، فنحن لا نبطل أن الاثنين ليست ضعف الواحد ، إذا أثبتنا أنها ليست ضعف الثلاثة .

وتتحصر المغالطة هنا فى البرهنة على نتيجة غير النتيجة المطلوبة ، أى المطلوب من الإنسان البرهنة عليها هى بالذات . ولها صور عدة . منها أن يحرف

الإنسان كلام الخصم ويبرهن على بطلان كلام الخصم محرفاً على هذا النحو ، كما يفعل كثير من المحامين ، وكما يفعل أيضاً بعض الفلاسفة في ردهم على خصومهم بغرض كلامهم على غير وجهة، سواء بتغيير اللفظ وبقلب المعنى وفرض معنى جديد . ومن ذلك أيضاً أن ينسب المرء إلى الخصم نتائج يخيل إليه أنها الزامات على مذهبه مع أن الخصم لا يقول بها بل ينكرها . كل هذا من الناحية اللفظية الكلامية .

وقد يلجأ المرء إلى طرق أخرى منها إثارة العطف ويسمى الحجة المؤثرة : *Argumentum Admisericordiam* . كما يلجأ إلى ذلك بعض المحامين بأن يستدر عطف القاضي ببيان أن المتهم جدير بالشفقة مع أن المطلوب أن يبين براءته أو أنه لم يخالف القانون .

ومنها أيضاً الطعن في شخص الخصم بدلاً من تفنيد أقواله ويسمى الحجة الشخصية *Argumentum ad Hominem* مثل السياسي الذي يحاول أن يفند رأي خصمه، يقول أن هذا للرأى أو للتصرف يتناقض مع آرائه أو تصرفاته السابقة، وإذا كان الطعن في الشخص مؤدياً حقاً إلى إثبات المطلوب يتهم المحامي الشاهد في أخلاقه، ليُخرج شهادته من حيث أنه غير قابل لأن يقول الصديق مادام سيئ الخلق^(٥١) .

د - البصادة على المطلوب *petitio principii* :

أي إثبات صحة قضية ما بناء على مقدمات لا تثبت إلا بها ، وهو قياس الدور *Circular Reasoning*^(٥٢) ، أو إثبات تلك القضية بناء على تلك القضية ذاتها ، وهو تحصيل للحاصل . فإذا أثبتنا أن الإنسان حي ، بناء على وضعا أنه حيوان (والحيوان يتصف بالحياة) كان القياس من هذا النوع^(٥٣) . والمغالطة هنا مصدرها أن الأصل في البرهان يكون أوضح وأعرف مما يراد البرهنة عليه، وفيها

يفترض الإنسان صحة ما يراد البرهنة عليه من أجل أن يبرهن عليه : ومن الأمثلة على ذلك ما وقع فيه أرسطو نفسه وبينه جاليلو حينما أراد أرسطو أن يثبت أن الأرض في وسط العالم فقال : أن الأجسام الثقيلة تميل بطبيعتها إلى مركز الأرض والخفيفة تبعد عنه، إذن مركز الأرض هو بعينه مركز العالم . فالمقدمة الكبرى هنا تعد مصادرة على المطلوب الأول^(٥٢) .

هـ - العلة الخاطئة :

تقع هذه الأغلوطة حينما نعتقد أن الشرط ولازمه انعكاس ، فنبرهن من اللازم إلى الشرط كما نبرهن من الشرط إلى اللازم . وترتكب هذه الأغلوطة في كل حالة نعتقد فيها أن نظرية ما صحيحة لأن نتائجها التي لابد أن توجد إذا كانت صحيحة موجودة - فنظن أن التحقق كاف للبرهنة على الصحة، والاستنتاج في هذه الأحوال لا يكون صحيحاً إلا في الحالة التي تجزم فيها بأن هذه النظرية وحدها هي التي تفسر حدوث هذه النتائج وفيما عدا ذلك لا يكون الاستنتاج مفيداً لليقين .

و- اعتبار ما ليس بعلة علة No causa pro causa :

والخطأ فيها شائع جداً ويكون بسبب الجهل بالعلل الحقيقية للأشياء .

ز- جمع الأسئلة في سؤال واحد Many questions :

أي يكون السؤال واحداً ، لكنه في ذات الوقت يشتمل على عدد من الأسئلة ، يتطلب كل منهم إجابة معينة، ويؤدي ذلك إلى الوقوع في الخطأ ، لعدم كفاية الإجابة واشتمالها على ما هو مطلوب . ولا يكون الاستنتاج صحيحاً إلا إذا كانت الأسئلة عبارة عن وحدة لا تنفصل أجزاؤها. أما في غير ذلك فتحدث أغلوطة جمع الأسئلة في سؤال واحد . وتتطوى هذه المغالطة على شيء من الإحراج^(٥٣) .

أما الأغراض الأخرى من مغالطات السوفسطائيين فهي الكذب ، ويحدث عندما يزداد إثبات الباطل على أنه حقا أو العكس لتضليل القضاة وأصحاب الحق . وثالثها . ضعف الفهم لما يدخله على خصمه من شكوك ، تعتمد على التلاعب بالألفاظ وهو ما يؤدي إلى انعدام اليقين . ورابعها . التشبث وهو يرتبط أيضا بضعف الفهم ، حيث يأتي السوفسطائي بلفظة تشير لدى خصمه التشبث وفقدان الثقة بنفسه وتنزله عن رأيه . وخامسها . الهذر والهتار وهو تكرار الكلام أثناء المناقشة لإقناع الخصم بأهميته ، ليؤمن به دون البحث عن أسبابه ويسلم بأراء السوفسطائي دون مجادلة .

رد الأغاليط إلى تجاهل المطلوب:

رأى أرسطو أن السوفسطائي لديه المقدرة على تحويل مسار البحث وموضوع المجادلة إلى موضوع آخر ، يعتمد فيه على تضليل الخصم وتجاهل المطلوب سواء إثباته أو نفيه ، وهو من الأغاليط التي تقع خارج القول . وعمد أرسطو إلى رد الأغاليط بنوعيتها إلى تجاهل المطلوب . مبينا أن ما يقع في القول أو خارجه يعد وقوعاً في الخطأ ، ناتجاً عن تجاهل المطلوب سواء كان في الفكر أو شكل القياس أو مطبقته للواقع . فينبغي أن تلزم النتيجة عن المقدمات الموضوعية ، ويكون وجودها اضطراراً (أي تعتمد على ما ورد في المقدمات) لا تكون تخيلاً ، يتنافى مع ما ورد في المقدمات . ويجب أن تكون الكلمة ذات دلالة واحدة ، لا تحتمل معنيين^(٥١).

ويوضح لنا هنا ضرورة أن يكون الحد الأوسط ، وهو ثالث الحدود المؤلفة للقياس ، ذات معنى واحداً ، حتى لا يتألف القياس من أربعة حدود فيكون فاسداً .
كقولنا:

كل ساعة تتكون من معدن

كل حصة دراسية ساعة قياس خاطئ

كل حصة دراسية تتكون من معدن

فالحاد الأوسط هنا (ساعة) دل على معنيين .

وينجم أيضاً تجاهل المطلوب عن الصورة التي عليها شكل القياس ، فقد يمكن أن نستغنى فيه عن كتابة إحدى المقدمتين أو النتيجة وهو ما يسمى بالقياس المضمحل Enthymeme ، وذلك لأن القضية المحذوفة قد تكون مفهومة ضمناً ، وأما لأن القضية المحذوفة إذا ظهرت بان خطأ القياس . وفي هذه الحالة الثانية يصبح هذا النوع من القياس مقصود به التمويه والمغالطة^(٥٥).

ويعطى أرسطو مثلاً يؤكد فيه على رد الأغاليط إلى تجاهل المطلوب بقوله "إن سلم الإنسان أن القول في الولد وفي الكثيرين على أنهم بيض البشرة فبأنهم عراة، وأنهم عمى يكون على مثال واحد بعينه . فإن كان الأعمى هو الذي لا بصر له في الوقت الذي من شأنه أن يوجد له ، فإن العمى يكونون الذين لا بصر لهم في الوقت الذي من شأنه أن يوجد لهم . فإن كان موجوداً لبعضهم وغير موجود لبعضهم ، فإن القسمين جميعاً يلزم أن يكونا مبصرين أو عمياً ، وهذا غير ممكن^(٥٦)."

فحد القياس بعينه يجب أن يكون حد المغالطة ، بل يضاف إليه ذكر التناقض، والمغالطة هي قياس على النقيض ، وليست قياس بالعرض^(٥٧). ويؤكد ذلك على أن القياس السوفسطائي ما هو إلا قياس متناقض يثبت من خلاله السوفسطائيين صحة الشيلين المتناقضين في وقت واحد وليس هو قياس عرضي ، بمعنى أن تحمل

فيه أشياء بالعرض على أنها محمولة بالذات . مثل قولنا " الأحمر هو الورد ، أو
الحى هو الإنسان " .

أسباب الأغاليط :

لقد حدد أرسطو بعض الأسباب التى تؤدى إلى الوقوع فى الأغاليط ، علما
بأن هذه الأغاليط قد تكون أكثر عند مجاملة غيرنا ، من أن تكون إذا كنا متفكرين
بمفردنا .

- يحدث الغلط عند بعض الناس من اشتراك الأسماء ومن أجل الحد (٥٨) . فهم لا
يجدون سبيلا إلى تفصيل ما يقال بوجوه كثيرة ، وكذلك وجود أشياء يصعب
تجزئتها ، مثل قولنا واحد .
- ومن الناس من يدخل عليه الغلط من قبل التأليف والتركيب أو من قبل القسمة
والتجزئة لأنهم لا يجدون اختلاف بين التأليف والقسمة .
- مثال ذلك : إن كان الذى قيل ثوبا ، فلا يقال عند التأليف قميص ، بل " ثوب " .
- يدخل الغلط أيضا على الناس عن طريق الأعراب والنقط والعلامات ، وذلك لأنهم
لا يرون أن الحرف إذا ثقل أو خفف تصرفت معانيه لا فى الواحد ولا فى الكثير .
- يدخل الغلط على الناس من شكل الكلمة وصورتها .
- إن الضلالة والغلط إما يكونا من الاشتباه ، والاشتباه لا يكون إلا من أجل الكلمة
والصوت واللفظ (٥٩) .

استحالة معرفة كل التضليلات :

سلم أرسطو بهذا الفرض وهو استحالة معرفة كل التضليلات بناء على لا
تناهى العلوم . وما عمدت إليه الموصطائية من تضليل ومغالطة الخصم ، فهو لم

يكن تضليلاً على الإطلاق ، بل نحو شيء معين ، وهو موضوع الحوار . وقد تكون المغالطة صادقة ، حينما يضع الإنسان نقىض الحق (١٠) .

ولكن على الرغم من نقض وأهدم أرسطو للمغالطات السوفسطائية واستدلالاتهم المراتية، وهو ما يوحى بعدم تأثر أرسطو بالسوفسطائيين، إلا أنه لا يستبعد أن يكون أرسطو ذاته قد استعان بالكتابات السوفسطائية التي انحدرت إليه في وضع مؤلفه عن الخطابة ، ولا يستبعد أن النظريات التي توصل إليها في هذا الفن قد أخذ أصولها من السوفسطائيين . وتعد كثرة أسماء السوفسطائيين التي وردت في هذا المؤلف (الخطابة) دليلاً كافياً على تأثره بهم . بالإضافة إلى أخذه تعريف كلا من الخطابة والتراجيديا منهم . فقد عرف جورجياس الخطابة بأنها "فن الإقناع" ونقل أرسطو هذا التعريف كاملاً بقوله "أنها المقدرة على النظر في كل ما يوصل إلى الإقناع في أية مسألة من المسائل . أما التراجيديا فيعرفها أرسطو كذلك نفس تعريف جورجياس فقال " أنها شعر موزون يسحر الألباب ويمتولى على عقول الناس" (١١) .

وبالإضافة لما عرضه أرسطو من الأغاليط السوفسطائية ، فقد قدم حلولاً لهذه الأغاليط، مشتملة على بعض الوصايا التي تعين المجيب على عدم الوقوع في مغالطات السوفسطائية . ومنها :

- ينبغي على المجيب إذ أورد له السؤال في مقدماته بعض الألفاظ المشتركة الإسم، أن يهتم بمعرفة وتحديد كل معاني الكلمات المستخدمة ، مع معرفة أي من تلك المعاني يقصد السوفسطائي حتى لا يختلط الأمر عليه .
- ينبغي على السامع أن لا يترك المجيب يطول في سلاسل براهينه ، حتى لا يخفى عليه ما بها من كذب ، بل يجب عليه أن يبادر ويقاطعه ، ولا يتوانى في مراجعته وفحص هذه البراهين بدقة .

- ينبغي على السامع ألا يتسرع في قبول القضايا التي يعرضها الخصم بل ينبغي أن يتروى ويتأمل هذه القضايا ، حتى يتضح له صحتها من عدمه .
- ينبغي عليه أن يجيب على القضايا المركبة بتفصيل ، وليس بإجمال ، إذ لا يمكن أن يجاب عليها بالنفي أو الإثبات .
- يقرر أرسطو أن الأسماء التي تكون محسوسة في موضوع ومجردة - أي مجازية - في آخر ، قد تعرض فيها اللفظ ، ولذا يجب على المجيب في هذا الموضوع أن يقسم هذه الأقوال ، مع بيان كيفها أي محسوسة أم مجازية .
- يجب على من يريد أن يدحض قياسا مغالطا ، أن يوضح الجهة التي عرض له الكذب من خلالها ، فهل لزم الفساد من قبل التركيب ، أم الشكل ، أم من قبل الاثنين معا ؟ ويستوجب هذا على السامع أن يحلل القياس الوارد إليه إلى عدة محاور ، ومعرفة أوجه اللفظ التي تسببت في فساده .
- إذا حدث وجاءت أحد الألفاظ المشتركة المعنى ، في مقدمات القياس أو نتيجته ، فيجب علينا أن نقسم هذا الحد إلى معانيه المختلفة ، ومعرفة هل ورد في القياس بمعنى واحد ، أم يكثر من معنى ، وكذلك يمكننا هدم الأقيسة التي تأخذ فيها الأمور التي تصدق باستثناء على أنها أمور مطلقة ، بأن يتوقف المجيب عن الرد عليها .
- يمكننا أن ندحض أقيسة السوفسطائيين المتناقضة ، بإثبات أحد المتناقضين .
- يجب علينا إلى جانب فحص الحد الأوسط الموجود في المقدمات ، أن نفحص كذلك الحدين . الأكبر والأصغر . وهل هما الموجودان في النتيجة وبحالة واحدة لم لا ؟
- ينبغي أن يفرق السامع بين القياس والتضليل Syllogism , Paralogism .

- ينبغي أن يقوم القياس الصحيح على مطلوب محدد . تثبته النتيجة من خلال مقدمات القياس ولا يصادر عليه^(١٢).

٢- نقد البرهان والجدل القائم على القسمة :

- حل الحجج الفاسدة :

رفض أرسطو التسليم بالموضوعات غير المشهورة ، التي يؤكد البحث والفحص فسادها، والتي تكون على ضريين: أولهما القول الذي ينتج عنه أشياء شنيعة لا تتفق مع الواقع. مثل قول القائل بأن كل الموجودات تتحرك، وثانيهما اختيار الأشياء التي من شأن العادة الرئيلة أن تختارها وهي مضادة للاعتقاد - مثل قولنا أن اللذة خير ، وأن يجور الإنسان أفضل من أن يُجَلد عليه^(١٣) .

لقد انتقد أرسطو في هذا النص حجج هركليطس في تأكيده على التغير المتصل ، الذي يعد من ضمن الموضوعات غير المشهورة^(١٤) . وكذلك نقده للمذهب الحسي القائم على الإكثائية في تحصيل اللذة والذي نسبته إلى يودكسوس .

ويرى أن من الأقاويل ما يعد منتجا للكذب ، والذي ينبغي أن ننقضه بإبطال ما عنه ينتج الكذب . وذلك أنه ليس بإبطالك أي شيء اتفق على أنه كذلك ، قد نقضت ما يجب نقضه ، ولا أن كان مما تبطله كذبا ، لأنه قد يمكن أن يكون في القول أشياء كثيرة كاذبة - مثال ذلك أن يقول قائل أن الجالس يكتب، وسقراط جالس، فبأنه يلزم من هذا أن : سقراط يكتب . وإذا رفضنا أن سقراط جالس، لم يفد ذلك في نقض القول ، وإن كانت القضية كاذبة، إلا أنه ليس من أجل ذلك جاء الكذب في القول : فبأنه أن اتفق لإنسان ما أن يكون جالسا إلا أنه لا يكتب ، لم يكن هذا الحد بعينه

والانقياد للأشياء التي عليها يظهر الفساد ، وذلك لأن العمل للعلم لا يصل إلى الكمال من قبل أحد الاثنين فقط . ولذلك قد ندعوا الحاجة في بعض الأوقات إلى أن يجعل الحاجة موجهة نحو القائل حتى إن كان المجيب متوقفاً لما يأتي به المسائل من المتضادات . التي قد تقوده إليها قسراً . ويكون الجدل هنا مجاهدة لا مجادلة . ويعتمد على التدريب دون التعليم ، ولم ينتج لنا الأشياء الصائفة فقط ، ولكن الكاذبة أيضاً .

ويتضح مما سبق أنه لا يجب أن يكون النقص للقول في نفسه على الأفراد ، والمسائل على مثال واحد ، لأنه لا يمنع أن يكون القول زليلاً وإن يكون السائل يخاطب المجيب بأفضل ما يتهيأ له مخاطبته به (١٧) .

ولما كان بعض الناس قد يستعمل المتضادات في حالة ، والأشياء التي في بدء الأمر في حالة أخرى ، استعمالاً غير محصل ولا مميز ، وجب ضرورة أن تكون هذه الأقاويل خاطئة . والسبب في ذلك هو المجيب ، لأنه لم يعط هذه الأشياء ، وأعطى ما يجري من الأمور هذا المجرى .

ويكون النقص بعينه على الأفراد على خمسة أوجه :

الأول : إذا كانت لا تلزم من الأشياء المسئول عنها نتيجة : لا نحو الأمر الموضوع ولا نحو شيء من الأشياء أصلاً ، كانت الأشياء التي عنها تحدث النتيجة كاذبة .

والثاني : ألا يكون القياس ، المؤلف من أمثال هذه الأشياء ومن هذه حالة ، موجهها نحو الأمر الموضوع .

الثالث : متى كان حدوث القياس بأشياء ما تزيد أو تنقص ، إلا إنها تكون أدنى من الأشياء التي يسأل عنها ودون النتيجة . وذلك أنهم أحياناً ما يستعملون في القياس أشياء تزيد على ما يحتاج إليه فيه .

الرابع : ما كان من الأقيسة أن ينتج الصلح من مقدمات كاذبة فينبغي نقضه ، وذلك أن الكذب إنما ينتج لا محالة من الأشياء الكاذبة . وإذا كان القول برهانا على شيء من الأشياء وكان لا يناسب النتيجة في حال من الأحوال ، فذلك القول ليس قياساً على تلك النتيجة . وما هو إلا تضليل ، وليس ببرهان . فأما البرهان الفلسفي فهو قياس مبرهن ، وأما البرهان الاحتجاجي فهو قياس جدلي . وأما البرهان المغالط فهو قياس مرأى . وأما البرهان المشكك فهو قياس جدلي بالنقض .

والخامس : أن تأتي النتيجة بأشياء أكثر مما ورد في المقدمات ^(١٨) . وهي الشروط العامة للقياس الصحيح المنقسمة إلى الكم ، والكيف الاستغراق والتكوين .

- وضح البرهان وفساده :

لقد ميز أرسطو بين الحجة أو البرهان الصادق والبرهان الكاذب . ورأى أن القول الصادق إنما هو على نحو واحد ، أي الذي يتعلق بموضوع واحد ، ولا يعد في ذات الوقت برهاناً على الإطلاق ^(١٩) .

وما يحتاجون به من أنه قد يوجد في بعض المواد ما ينتج المطلق ، وهو مؤلف من مطلقة صغرى وضرورية كبرى . مثال ذلك قولنا كل إنسان يمشي (أي بالفعل) وكل ماشى متحرك باضطرار فكل إنسان متحرك لا باضطرار ويكون وجهه

التقليط في ذلك أن الماشي ليس هو متحرك باضطرار من جهة ما هو إنسان ، وإنما هو متحرك من جهة ما هو ماشي . وما يحتاجون به أيضاً من أنه يجب أن تكون جهة النتيجة تابعة لأننى جهتي المقدمتين كالحال فى الإيجاب والسلب - أى إذا كانت إحدى المقدمتين موجبة والأخرى سالبة . وتتبع النتيجة للمقدمة السالبة التى هى أننى - ويعد هذا قياس شبه ، وذلك أن النتيجة ليس تتبع المقدمة السالبة دون الموجبة من جهة أن السالبة أننى من الموجبة ، بل من جهة ما هى سالبة والمطلقة وإن كانت أننى فهى موجبة لا سالبة^(٧٠).

وأما فساد البرهان فقد يكون على ثلاثة ضروب:

الضروب الأول : أن يظهر من أمره أنه منتج وليس كذلك ويدعى قياساً مراثياً.

الضروب الثانى : متى كان منتجاً إلا أنه لا ينتج الأمر الموضوع بدءاً، بمنزلة ما

يعرض للذين يوضحون الشئ بطريق الخلف.

الضروب الثالث : متى كان منتجاً من أشياء كاذبة ، فإن النتيجة عند ذلك تكون

فى وقت كاذبة، وفى وقت صالحة ، لأن الكذب ينتج دائماً من

الأشياء الكاذبة ، وأما للصدق فقد يمكن أن ينتج من أشياء

ليست صالحة^(٧١) .

المصادرة على المتضادات :

يرى أرسطو أن الخطأ فى المتضادات إنما هو فى المقدمات ، لما يوجد بين

أجزائها تناسباً . بخلاف المصادرة على المنظلوب الذى يقع الخطأ فيها فى

النتيجة^(٧٢) . وتتضح المصادرة على المتضادات من خلال ثلاثة وجوه:

أولها: وهو أوضحها متى صادر عن ذلك الذي ينبغي أن يبرهن عليه، ولم تقع المغالطة هنا في البرهان نفسه ، وإنما تقع المغالطة في ألفاظه وفي جميع الأشياء التي يدل فيها الاسم والقول على شيء واحد بعينه.

وثانيها: متى كان ينبغي أن يبين أن الشيء جزئيا وتلك المصادرة على الكل . من خلال ظنه أن الشيء الذي كان ينبغي أن يظهر جزئيا بنفسه قد صدرَ عليه في أشياء كثيرة غيره.

وثالثها: وهو عكس الوجه الثاني . متى كان ينبغي أن يظهر الشيء في بدء الأمر كلياً ويصادر عليه كانه جزئيا . من خلال ظنه أن الشيء الذي كان ينبغي أن يظهر مع أشياء أخرى كثيرة قد صدرَ عليها مفرداً .

فتكون المصادرة على المتضادات فيما يلي :

- أن يصادر عن المتقابلات بمنزلة الموجبة والسالبة .
- أن يصادر عن المتضادات التي على طريق التقابل ، مثل أن الخير والشر هما شيء واحد بعينه.
- متى كان قد أوجب أن يكون الشيء كلياً فأتى به في الجزء على طريق التناقض^(٧٢).

ويؤكد أرسطو أنه لا ينبغي أن يجادل الإنسان في كل شيء ، ولا يجادل أيضاً فيما اتفق الناس عليه . وذلك أن الضرورة تدعو في مناظرة قوم من الناس يقرون ما هو بباطل . وذلك أن الجدلي على الإطلاق هو الذي يأتي بالحجج ويقاوم وللمقاوم أن يجعل الواحد كثيراً ، إلا أنه يفعل ذلك إما عن طريق القسمة كما فعل

أفلاطون أو عن طريق النقض^(٧٤). وهو المستخدم عند زينون الإيلي والقائم على برهان الخلف .

٣- نقد القسمة الثنائية عند أفلاطون :

اعتمد أفلاطون على منهج القسمة^(٧٥) . الثنائية ، والتي مثلت نظريته في تعريف الأشياء . وتعتمد القسمة عند أفلاطون على وضع علاقة بين طرفين بواسطة طرف ثالث علاقته بهما مطومة " وذلك بأن يقسم الجنس بخصائص نوعية ، تضاف إليه - فيطبق ما صدقة وتجعل فيه أقساما مختلفة تطلق عليها أسماء مختلفة . ولكنها تشترك في معنى واحد ، أى أننا نقسم الجنس إلى نوعين ثم نقسم كل نوع من هذين النوعين إلى قسمين . وهكذا حتى تستنفد القسمة ، ويكون المتبقى هو التعريف المطلوب .

ولكى نصل إلى الماهية ، فينبغى أن نراعى فى القسمة الشروط الآتية :

- أن تطابق القسمة طبيعة الشيء . فلا نضع تقسيما إلا إذا اقتضت هذه الطبيعة القسمة .
- أن تكون القسمة تامة كاملة . فنستخرج من الجنس بعض الأنواع ومن كل نوع بعض الأصناف . حتى ينتهى بنا الأمر إلى البسائط . ذلك لأن الماهية بسيطة فلا ينبغى إن أن نعتبر المركب بسيطا ، والعرض جوهرًا . وقد أخذ أرسطو على منهج القسمة بعض المآخذ . نورد هنا أهمها :
- تعد القسمة عند أفلاطون قاصرة عن الوصول إلى الحد ، إذ تعتبر قياسا ضعيفا أو عاجزا ، وذلك لأنها تخلو من الحد الأوسط ، وهو العنصر الأساسى فى القياس

عند أرسطو، وهو الرابطة بين الحدين الأكبر والأصغر، فالقسمة الثنائية ما هي إلا قياس الدور أو مصادرة على المطلوب ونصل إلى الحد بالتحليل والتركيب مع مراعاة قانون العلة، فالجنس والفصل معاً هما علتان ضروريتان لوجود الشيء بحيث إذا لم يوجد الحد، وإذا وجد وجد (٧٦).

تعد القسمة منهجاً عاجزاً عن الوصول إلى النتيجة، فهي منهج غير استنتاجي، وليست بالأحرى استدلال بالمفهوم الصحيح لأنها لا تقدم نتيجة ضرورية (٧٧).

وقد أوحى نقد أرسطو لنظرية القسمة الأفلاطونية إلى التوصل إلى فكرة القياس وذلك لأن القسمة ضرب من القياس، فهي تعمل على إضافة محمول مثل "فان" إلى موضوع وهو "إنسان" (٧٨). وما يسمح بالانتقال من القسمة إلى القياس، هو طريقة جديدة أضافها أرسطو في اكتشاف الحد الأوسط.

ويتمثل التعريف كما يرى أرسطو: في البحث عن ماهية، بل هو عند أرسطو العلم نفسه (٧٩).

وبالرغم مما قام أرسطو به من نقد للفلاسفة السابقين عليه في المنطق وخاصة المغالطات السوفسطائية، ومنهج أفلاطون في التعريف فلم يسلم المنطق الأرسطي من النقد والدحض من قبل اللاحقين عليه سواء من الرواقيين والأبيقوريين أو فلاسفة العصور الوسطى، أو حتى للفلاسفة المحدثين (٨٠) وكذلك المناطق الرمزيين. وإن جانبهم الخطأ في كثير من الأحيان، وذلك نتيجة لعدم إلمامهم بمباحث أرسطو المنطقية بأكملها. حيث أن ما تناولوه بالدراسة منها يمثل خمسيها فقط، وذلك لأن أغلبهم كان يتوقف عند نهاية الأقيسة العملية، أي حتى نهاية الفصل السابع من الباب الأول من كتاب التحليلات الأولى. متجاهلين بقية مؤلفات أرسطو المنطقية وما فيها من نظريات.

مخاطبة :

يمكننا أن نخلص مما تقدم إلى أن النقد قد مثل جانباً أساسياً في بحوث أرسطو المنطقية ، وذلك من خلال فحص البراهين وبيان الصديق من الكاذب منها ، حيث أن النقد يساعد في معرفة القياس الصحيح من الفاسد حتى لا يقع الإنسان في الخطأ .

والنقد أرسطو المغالطات الموصطائية ، موضحاً أغراضها من المجادلة ، مؤكداً على أن ما اعتمد عليه الموصطائيين ما هو إلا مجاهدة وليس جدلاً . وذلك لإفحام الخصم وإثبات المتضادات .

وجاء نقده أيضاً لمنهج القسمة الثنائية المستخدم في تعريف الأشياء عند أفلاطون. وقد كان هذا المنهج هو نقطة البداية التي بدأ منها أرسطو لوضع نظرياته في التعريف والجدل والقياس .

وربما كان هدف أرسطو من نقد محاولات السابقين عليه في المنطق ، ليؤكد على أنه واضح علم المنطق ، ولكن هذا لا يعني أنه أول من بحث فيه ، وإنما شكلت المحاولات السابقة عليه جنود المنطق الأرسطي نفسه الذي جعله علماً قائماً بذاته ، له قوانينه ومبادئه التي يقوم عليها .

وإذا سلمنا بأن كل الانتقادات التي وجهها أرسطو إلى السابقين عليه من ابتكاره فبنا يجب أن نكرر بأن أرسطو في هذا الطور النقدي قد وصل إلى درجة أقرب إلى النضج ، حيث قام بتحليل وفحص الآراء السابقة عليه ، ثم استبعد منها ما يعيقه من بناء نسق أو منهج خاص به ، يستطيع من خلاله معالجته ثائر نواحي فلسفته. فإن المتأمل لنقدات أرسطو لزينون والموصطائيين سوف يدرك أنه لجأ إلى

النقض والاستبعاد، ليقوم ببناء فكرياً مغايراً في طابعه ومنهجه عن سابقه، ومن ثم يكون مجهداً إلى حد كبير.

ولكن - هل استمر النقد الأرسطي - لأفلاطون والسابقين عليه في مؤلفاته الطبيعية والأخلاقية والسياسية؟ وهل كان نقده ذات هدف؟ أي هل اعتمد أرسطو على النقد من أجل النقد، ولا سيما نقده لفلسفة أفلاطون؟ .

جواشي الفصل الثاني

- (1) Anton Chroust, Aristotle. New light on his life and on some of his lost works, vol.2. Routledge & Kegan paul London, 1973 , p , 15
- (2) W. Jaeger.Aristotle . Oxford. 1948 P.138
See Also : Anton chroust . Aristotle . Vol.2,p.8
- (٣) أرسطو . بنوتر بيتيقوس . قدمة للمربية مع تطبيقات وشروح د/ عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص ١٣.
- (٤) نفس المصدر : ب ٤، ص ١٣.
- (٥) نفس المصدر: ب ٥، ص ص ٣١-٣٢.
- (٦) نفس المصدر: تطبيق د/ عبد الغفار مكاوي ه ٦، ص ٣١.
- وأيضاً . أفلاطون . القوانين ٦٦٠ هـ.
- (٧) نفس المصدر: ب ٢، ص ٣٠.
- (٨) نفس المصدر: ب ٣، ص ٣١.
- (٩) نفس المصدر: ب ١٨، ب ١٩، ص ٣٧.
- (١٠) نفس المصدر: ب ٦٦، ص ٥٤.
- (11) Aristotle. Metaphysics. B. Mu, 1078a .
- (١٢) أرسطو . بنوتر بيتيقوس، ب ٦٨، ص ص ٥٤-٥٥.
- (13) Anton Chroust .op.cit . vol. I, p,93.
- (14) Ibid., p, 105 : 107
- (15) Ibid., vol., I P,108
- (16) Ibid. vol. I pp. 113.114.
- (١٧) د/ إبراهيم سلامة . بلاغة أرسطو بين العرب واليونان. مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، القاهرة ١٩٥٠، ص ١٧.
- (١٨) نفس المرجع: ص ص ٢٨-٢٩.
- (١٩) نفس المرجع: ص ٢٩ : ٣٣.
- (٢٠) نفس المرجع: هـ، ص ٣٤.
- (21) Anton Chroust . op.cit. p 3.

- (22) Aristotle. *Metaphysics*. p.I. summary .
- (23) Anton chroust . op. Cit. p,4
- (24) W.Jaeger. Aristotle. p, 13.
- (25) Aristotle .*Metaphysics*.bb. A.m. 991a. 1085b.
وأيضاً د/أمير حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، ١٩٨٨، ص ٢٨١.
- (26) Ibid., b, x. 1039 a.
نقل عن د/ أميره حلمي سطر. المرجع السابق، ص ٢٨٢.
- (٢٧) د. أحمد فؤاد الأهواني. المدارس الفلسفية. الهيئة المصرية العلمية للكتاب، المكتبة الثقافية، القاهرة، سنة ١٩٦٥، ص ٢١.
- (28) W.D. Ross, Aristotle , university Paperbacks . fifth edition New York 1949 . PP, 20 , 21.
وأيضاً . يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٩ .
- (29) Ibid., P , 20 .
- (٣٠) د / محمد فتحى عبد الله . الجدل بين أرسطو وكقط . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، بيروت ١٩٩٥، ص ١٧ .
- (٣١) أرسطو . السوفسطيكا . ضمن كتاب منطق أرسطو ، الجزء الثالث. حققه وقدم له د/عبد الرحمن بدوي. دار القلم: بيروت ١٩٨٠، ص ص ٧٠٦ - ٧٠٧ "الفهرس" وأيضاً د/محمد فتحى عبد الله، الجدل بين أرسطو وكقط دراسة مقارنة، ص ٧٦ : ٧٨ .
- (32) Aristotle. *De sophisticis Elenchis*. chi - 164a, 165a - 5 - 7.
- (33) Ibid., CH. 2, 165 b 20 - 27 .
- (34) Ibid., CH. 2, 165 b. 30 - 35 .
- (٣٥) د/ ملحد فخري . أرسطو المعلم الأول. الألفية للنشر والتوزيع، ط٢، بيروت ١٩٧٧، ص ٣٢.
- (36) J. M. E. Moravcsik. Aristotle. Acollection of critical Essays, Library of congress , New York 1967 . P , 140 .
- (37) Aristotel . *Sophisticis . Elenchis* , CH 3 , 166a - 15 - 18 .
- (٣٨) ابن النديم. فهرست المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة، دت، ص ٣٦٣.
- وأيضاً. د/ محمد فتحى عبد الله. المرجع السابق، ص ص ٧٨ - ٧٩ .
- (39) Ross. OP. Cit., P, 59.
- (٤٠) د/ عبد الرحمن بدوي . منطق أرسطو، ج٣، ص ٧٩٢، هـ ٦ .

(41) Ross. Aristotel. PP, 59. 60 .

(٤٢) "النبرة Accent أو العلامات توضع في اللغة اليونانية على الحروف المتحركة وعندها سبعة وهي الحروف المتحركة O(Omicron) ، i(iota) ، H(Eta) ، E(Epsilon) ، A(Alpha) ، W(omega) ، Y(upsilon) والعلامات في اليونانية نوعان هائية (C) وغيرها هائية (⌢) ، وتوضع العلامة الهائية فوق الحرف المتحرك والذي يأتي في أول الكلمة ، مثال (١) (α^٢) ، (٢) (α[⌢]) تنطق الأولى Halpha لوجود العلامة الهائية ، وتنطق الثانية Alpha لوجود العلامة غير الهائية . وعندما تبدأ الكلمة بثلاثة حروف متحركة توضع العلامة على الحرف الثاني ، وعند النطق توضع الهاء قبل نطق الكلمة ككل ، ويوجد في اليونانية ثلاثة أنواع من النبرات (، ، ،) ، وينحصر دورها في الضغط على الكلمة عند نطقها . وتطبق هذه القاعدة على الحروف المتحركة فقط مع استثناء حرف واحد من الحروف الساكنة وهو P ، إذا جاء في أول الكلمة توضع عليه علامة هائية ولكن لا تنطق . البلحث .

(43) Aristotle. Sophisticis Elenchis. CH4. 166 b , 20 – 30 .

(٤٤) د/ ماجد فخري . المرجع السابق ص ٣٣ .

(٤٥) د/ محمد فتحي عبد الله . المرجع السابق ، ص ٨٠ .

(46) Aristotle. OP. Cit. CH5. 167a . 5 – 8 .

وأيضا . د/ ماجد فخري . المرجع السابق ، ص ٣٣ .

(٤٧) د/ محمد فتحي عبد الله . المرجع السابق ، ص ٨٠ .

(48) Aristotle. OP. Cit., CH5, 167a. 10 – 12 .

وأيضا د/ ماجد فخري . المرجع السابق ص ٣٣ .

(٤٩) د/ محمد فتحي عبد الله . الجدل بين أرسطو وكقط ص ٨٠ .

(٥٠) "قياس الدور . وهو أن تأخذ النتيجة وعكس إحدى المقدمتين فتنتج المقدمة الثانية . انظر د/ محمد فتحي عبد الله . معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم باب القالب مادة قياس ص ٢٠٠ .

(٥١) د/ ماجد فخري . أرسطو المعجم الأول . ص ص ٣٣ – ٣٤ .

(52) Aristotle. OP. Cit. CH5 167 .

وانظر أيضا د/ محمد فتحي عبد الله . الجدل بين أرسطو وكقط ص ص ٧٩ – ٨١ .

W. D. Ross : Aristotle , PP 4 : 6 .

(53) Aristotle, op. Cit., ch5, 167p.

وأيضا: د. محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكقط، ص ٧٩: ٨١.

(54) Aristotle. OP. Cit. CH6 168b 20 – 25 .

(٥٥) د/ محمد فتحي عبد الله . معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم باب الغالب ص ٢٠٤ .

(٥٦) أرسطو السوفسطيقي، ف٦، ١٦٨، أ، نقل عيسى بن زرعة، ص ٨٢٧ .

(٥٧) نفس المصدر: ف٦، ١٦٨، ب، نقل عيسى بن زرعة، ص ٨٣٢ .

(٥٨) الحد . Term . وهو اللفظ أو عدة الألفاظ التي تنطق بها أو تفكر فيها وتدل على شيء أو على نوع من الأشياء موضوع الحديث أو التفكير . ويدرس المنطق أنواع الحدود ويصنفها أصنافاً مختلفة على أسس أربعة جزئية وعامة ، محسوسة ومجردة نسبية ومطلقة ، موجبة وسالبة .
انظر د/ محمد فتحي عبد الله . معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم ، باب الحاء مادة الحد ص ٩٠ .

(٥٩) نفس المصدر ف٦ ١٦٩ ٧ | ٢٥ – ٣٠ ص ٨٤٦ .

(٦٠) نفس المصدر . ف٦، ١٧٠، ب، ٢٥ – ٢٨، ص ٨٦٠ .

(٦١) محمود السيد مراد . فلسفة التثوير لدى السوفسطائيين . رسالة ماجستير غير منشورة . كلية الآداب بسوهاج . جامعة أسيوط . ١٩٩٥، ص ص ١٨٧ – ١٨٨ .

(62) Aristotle. De Sophisticis Elen chis. From CH16:Ch26 175b, 176b, 177a 178 b, 179 b, 180b, 181 a .

وأيضاً . نهلة محمد مصطفى . نظريات أرسطو المنطقية وأصولها لدى السابقين عليه . رسالة ماجستير غير منشورة . كلية الآداب، جامعة طنطا، ١٩٩٦، ص ص ٣٦١ : ٣٦٣ .

(٦٣) أرسطو . الطوبيقا م٨، ف٩، ١٦٠، ب، ١٥ – ٢٠ .

(٦٤) "الموضوعات غير المشهورة . هي الموضوعات التي تتفق مع الواقع ، أو يثبت صحتها الاستقراء ، وليست عبارة عن الموضوعات الشائعة عند البشر ولم يكن لها أسس في الواقع .

(٦٥) نفس المصدر م٨، ف١١ ١٠ | ١٦١ – ٢٠ .

(٦٦) روبرت بلانشي . المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل . ترجمة د/ خليل أحمد خليل . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ذ . ت، ص ٢٦ .

(٦٧) أرسطو – الطوبيقا م٨، ف١١، ١٦١، ٢٢ – ٤٠ .

(٦٨) نفس المصدر: م٨، ف١١، ١٦٢، ١٥ – ٣٠ .

(69) Irving M. Copi. introduction to logic . M acmillan publishing CO, inc,6.E, New York 1978, P.82.

- (٧٠) ابن رشد تلخيص كتاب القياس، ج٤، ضمن تلخيص كتب أرسطو فى المنطق حققه د/ محمود قاسم . راجعة وأكملة وقدم له وعلق عليه د/ تشارلس يثروث ، د/ أحمد عبد المجيد هريدي . الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣، م، ٩١، ٩١، ١٥-٢٢، ص ١٢٢ .
- (٧١) أرسطو . الطوبىقا م، ٨، ف١٢، ١٢٢ ب، ١٣-٥ .
- (٧٢) Cohen. R. Morris and Ernest an introduction to Logic Rout Ledge and kegan paul Ltd . London 1966 . P , 93 .
- (٧٣) أرسطو . الطوبىقا م، ٨، ف١٣، ١٣٣، ٢٠-٥ .
- (٧٤) نفس المصدر م، ٨، ف١٤، ١٦٤ ب، ١٠-١٥ .
- (٧٥) - **قسمة Division** تحليل ما صدق عليه اسم كل من أجل معرفة الأنواع التى يتألف منها جنس من الأجناس بالتفصيل ، وإظهار وجوه الشبه وجوه الاختلاف بينها . وهى عند أفلاطون مرتبطة بالجدل النازل ، حيث يستخدما فى ترتيب المثل فى أجناس وأنواع ، وتكون قسمة الجنس ممكنة بخاصيات نوعية تضاف إليه فتضيق ما صدقه ، وتجعل منه أقساما مختلفة بأسماء مختلفة وتشتبك مع ذلك فى معنى واحد .
- **القسمة الثنائية Dichotomy** وهى الأسس الذى أطلق منه أرسطو لبناء نظرية فى القياس وهى نافعة فى باب التعريف حيث يؤكد على أنه كلما زاد المفهوم قل المصدق . وهى تقوم على تقسيم الكلى إلى نوعين : نوع له صفة من الصفات . ونوع ليست له هذه الصفة مثل تقسيم الحيوان إلى ماله عمود فقرى ، وما ليس له عمود فقرى . وهى القسمة المتكلى عند أفلاطون كان تقول : السياسة علم ، والعلم نظرى وعملى ، والسياسة تكمل فى الطائفة الأولى . والعلم نظرى علم يأمر وعلم يقرر . والسياسة تكمل فى الطائفة الأولى وهكذا حتى يتعين معنى السياسة .
- **أما القسمة الجبرية Logical Division** التى ظهرت عند جورج بول فتعد مرتبطة بحساب الأصناف إحدى نظريات المنطق الرمزى الأربع ، وقد فكر بول فى استخدام عملية القسمة الجبرية فى الأصناف على أساس أن القسمة تعد عكس عملية الضرب . ولا فرق عند بول بين القسمة الجبرية والطرح . حيث أن كلاهما يفيد الاستبعاد .
- انظر د/ محمد فتحى عبد الله . معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم باب القاف مادة القسمة ص ص ١٨٥ - ١٨٦ .
- (٧٦) د/ على سامى النشار - المنطق الصورى منذ أرسطو وتطوره المعاصر ، مطبعة دار نشر الثقافة، ط١، إسكندرية، ١٩٥٥ ، ص ص ١٥١ - ١٥٢ .
- (٧٧) أرسطو - التحليلات الأولى ١١، ف١، ١١-٥ .
- (٧٨) أميل برهيه . تاريخ الفلسفة ج١، ص ٢٣٥ .
- وأيضا روبرت بلاش - المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل، ص ص ٢٢ - ٣٣ .

(٧٩) د/ علي مسلمي القننار - المرجع السابق ص ١٣٨ .

(٨٠) "نظر أ/ زكريا منشأوي الجالي . الاتجاهات النقدية للمنطق الأرسطي وأهميتها . رسالة دكتوراه
غير منشورة، كلية الآداب - جامعة أسيوط ٢٠٠١ .

الفصل الثالث

الاتجاه النقدي عند أرسطو في مبحثي الطبيعة والميتافيزيقا

مهيّد

شكل النقد عند أرسطو، جانباً من جوانب البحث وخطواته في العلوم النظرية التي غايتها البحث عن المعرفة لذاتها، وكذلك في سائر العلوم الأرسطية. وذلك لأنه يجمع ما بين العالم والفيلسوف بالإضافة لتاريخه للفلسفة السابقين عليه، فقد قدم أرسطو عرضاً تاريخياً نقدياً لآراء الأولين والمعاصرين، محاولاً تفسيرها على أناس عاقلين، موضحاً ما لها وما عليها، وكان من غايته أيضاً أن يعرض أولاً لمذاهب السابقين ليفقدها ويمحصها، ليبقى على الصحيح منها ويستبعد ما لا يعد حقيقة واضحة ومتفقاً مع بداهة العقل والواقع المادي المحسوس. واتصب النقد الأرسطي على هدم البراهين الفاسدة المستتبطة من المقدمات والمبادئ المسلمة في كل علم، دون التعرض للبراهين التي لم تبين على مبادئ مسلمة. وهذا هو الجانب السلبي من النقد الأرسطي، أما الجانب الإيجابي للنقد الأرسطي، فقد تمثل في محاولته لتغيير البراهين الفاسدة وتبرير وتفسير أسباب فسادها. وتطرق النقد عند أرسطو في بحوثه الطبيعية والميتافيزيقية، في دراسة المشاكل المتعلقة بالطبيعة التي وقع فيها الفلاسفة أثناء تصورهم وصياغتهم لها، حتى يتفادى هذه الأخطاء ومشاكلها في بحوثه الطبيعية التي ارتبطت أيضاً ببحوثه الميتافيزيقية، ولم تكن من عادة أرسطو أن يعرض لنظريته كما لو كانت شيئاً جديداً تماماً تصدر لأول مرة من عقله، فهو في تنفيذه لأية مشكلة كانت عاجته أن يبدأ بالتأثير السدود والآراء السائدة لينقدها وي طرح جانباً ما لا قيمة له لكي يبقى على الصالح منها ويضف إليها تطابعاته وأفكاره الأصلية، وفي مؤلفاته الطبيعية لم يترك شيئاً لدى السابقين عليه إلا ونقده بدءاً بالحركة ولواحقها، الطبيعة وعناصرها. والظواهر السماوية، مضيفاً أفكاراً جديدة لم يتطرق إليها غيره. وفي أبحاثه الميتافيزيقية، مثل مبدأ العلوية

والمحرك الأول مثار نقده للمسايقين. بالإضافة إلى جوانب طبيعية تطرق إلى بحثها ونقدها في كتابه الموسوم بالميتافيزيقا .

ولكن هل كانت أوجه النقد التي قدمها أرسطو للمسايقين عليه أصيلة لدى صاحبها أم وعى إليها وعدل منها ، وما نقده أرسطو كان مثار نقد سابقه؟ وهل كان محققا في تصحيح طريق البحث وإزالة سلبيات المسايقين عليه ؟ وهل كانت هذه السلبيات من فساد البراهين وغيرها أساسا لفكر أرسطو للفلسفي ؟

أولا : الاتجاه النقدي في بحوث أرسطو الطبيعية:

اشتملت العلوم النظرية عند أرسطو على ثلاثة علوم. (الرياضة، الطبيعة والفلسفة الأولى).

واهتمت الأولى : (الرياضة) بدراسة الأشياء غير المنفصلة عن الوجود وغير المتحركة، أي تهتم بدراسة الأعداد التي تعبر عن موضوعية الوجود مثل الكميات، فتقوم بدراسة الوجود المتحقق في الجسماني وغير المتحرك.

والثانية : (علم الطبيعة): اهتم بدراسة الأشياء المنفصلة عن الوجود المتصفة بالحركة . مع دراسة الجوانب الأخرى للطبيعة التي تجعلها مبدأ للحركة والسكون أي تهتم بدراسة الموجود المتحرك الجسماني.

والثالثة : (الفلسفة الأولى) اهتمت بدراسة الأشياء اللانفصلة عن الوجود وغير المتحركة مع دراسة الجواهر التي توجد منفصلة عن أي مادة. فهي العلم

الذي يتناول بالدراسة اللاتحرك واللاجسماني^(١). والذي يدرس الوجود بما هو موجود.

وعليه فالطبيعة^(٢) عند أرسطو هي مبدأ الحركة والسكون ، وقد عرض أرسطو في معظم مؤلفاته الطبيعية لنظرية الحركة ولواحقها كالزمان والمكان واللامتناهي ناقداً للقائلين بنفي الحركة والتغير وما يتعلق بهما . ويرى أرسطو أن الحركة والمكان، الخلاء والزمان . شروط مشتركة عامة لسائر الظواهر الطبيعية، وينبغي أن نعتبر كل واحدة منها داخلة في بحثنا، وذلك معالجة خواص الأمور متأخرة عن الأمور المشتركة العامة لجميع الأشياء الطبيعية^(٣). وينتقل أرسطو من وضع قضية مسلمة ، وهي أن الأشياء والموجودات الطبيعية في كليتها، أو في جزء منها واقعة تحت الحركة والتغير . وهذا واضح بين من الملاحظة والاستقراء^(٤). إلى نقض تعاريف القدماء للحركة واتصافها بالغيرية واللامساواة واللأوجود . لاعتمادها بالضرورة على ما يحركها ويغيرها ، وما يتحرك يصير إلى حالة أخرى جديدة غير مساوية لوجوده الأصلي .

فالحركة تحول لشيء إلى اللاوجود، مثال: تغير الأبيض إلى اللاأبيض ، فالحركة وهم . ولا يوجد في الوجود إلا الثبات ، وهو ما ذهب إليه الإيليني :

ل نقد الحركة ولواحقها لدى السابقين على أرسطو والمعاصرين له :

- نقد حجج الإيليني في نفي الحركة .

ذهب پارمنيدس إلى أن الوجود واحد ثابت لا يتحرك، لأن الحركة تخرجه من حالة الوجود إلى اللاوجود ، بمعنى أن الحركة فساد على الإطلاق وتابعه في ذلك

تلاميذه مثل: زينون الذي وضع حججا أربعة لتقضى الحركة والكثرة، وكذلك ميلسوس الذي تابع المعلم الأول (بارمينيس) في واحدية الوجود وثباته .

لقد لحض أرسطو مبدأ الإيليين بقوله: "إن بحث مسألة ما إذا كانت جميع الموجودات تقوم على وحدة واحدة وأنها غير متحركة ، فإنه ينبغي أن نقول إن النظر في هذه المسألة ليس من شأن دارسي الطبيعة ولا يحتاج أن يبحثها -- ذلك أنه إن افترضنا وحدة المبدأ الطبيعي، وكان (الواحد) موجودا فقط، وقصدنا بالواحد هنا غير المتحرك، لم يكن هناك مبدأ أصلا، لأن المبدأ إما يكون دائما مبدأ لشيء ما أو لأشياء كثيرة"^(٥).

ورفض أرسطو ثبات المبدأ الأول الطبيعي، لأن هذا الثبات الدائم لا ينتج عنه شيء ولا يعد سببا أو مبدأ لأشياء أخرى، فالواحد المادي غير المتحرك لا يقبل كونا أو فسادا وبذلك فهو لا يعد مبدأ على الإطلاق ، بسبب تمرّكه حول ذاته في ثبات مطلق . في مقابل مبادئ أخرى تعمل مستقلة على ظهور الأشياء. وهذه هي الثنائية التي تكمن في لب الواحدية . ورأى أرسطو أن بارمينيس قد عمل على هدم الأساس المنطقي لمذاهب الواحدية المادية ، والتي كانت في الحقيقة نقطة التحول في تحديد آراء أوائل السوفسطائيين، فقد أقصد بارمينيس بجديّة من خلال ثنائية الوجود التي ظهرت في القسم الثاني من قصيدته، والتي تمثّل وجه نظر أخرى عن الوجود الواحد وصفاته التي حددها بارمينيس في القسم الأول من قصيدته، وهو ما يدل على تناقض بارمينيس ومفارقة الوجود الواحد. وعمل ميلسوس من خلال اعتراضه على انتهاك قوانين المنطق الصوري^(١).

حيث أكد على أنه من المحال أن تكون الموجودات واحدة، ورأى أرسطو أن بارمينيس وميلسوس يستدلان على دعواهما استدلالاً مراثيا سوفسطائيا ، لأنهما

يضعان مقدمات كاذبة ويستنتجان منها أقيسة باطلة ، إلا أن استدلال ميلسوس أبشع ، فلا يتردد الإنسان أن يشك فيه وأن يحضه ، فقد اعتقد أنه يستطيع من هذه القضية : (إذا كان كل ما يتكون ويحدث فله أول يبتدئ منه) أن يستنتج : (كل ما لا يتكون فليس له أول يبتدئ منه) ثم هناك شناعة أخرى ، حينما جعل مفهوم الأول الذي منه الإبتداء شاملا لكل شيء محث ، قاصدا بذلك تبعا للشيء المتكون المحدث لا تبعا للزمان ، وهذا لا يخص فقط الوجود على وجه الإطلاق بل وأيضا الإستحالة . كان التغير لا يحدث دفعة واحدة . وأيضا لماذا نستببط عدم التغير من الوحدة ؟

ثم لماذا كان التغير من حيث هو استحالة محالاً ؟ وبالطبع فإن وحدة الوجود لا يجوز أن تكون متجاسمة من نوع واحد كائنه مقدار من الماء، إلا أن تكون وحدة نوعية من المادة لزم عنها الوجود (٧) .

وذهب ميلسوس في إثباته للواحد بالذي لا يتكون ولا يفسد من خلال تباينه مع ما هو مشاهد والذي يتكون ويفسد . أي أنه لم يتوصل إلى قوله بالواحد الثابت إلا من خلال رؤيته لما هو متحرك ، وبذلك فهو لم يقل بوحدة الوجود بل ذهب إلى القول بما هو ثابت وما هو متحرك.

ورأى أرسطو أنه يمكن أن نستعمل نفس المنهج في الرد على حجج بارمنيدس ، وإن كانت هناك أدلة أخرى تخصه. فمن ناحية فإن مقدماته كاذبة لأنه استعمل الوجود في معناه المطلق ، في حين إنه يقال على أنحاء شتى . ومن ناحية أخرى ، فإن إنتاجه فاسداً ، لأنه حتى إن سلمنا بمثل هذه القضية " لا شيء مما هو غير أبيض موجود " فإن كان للأبيض معنى واحد فإن الشيء الأبيض ينبغي أن يكون كثيراً لا واحداً ، لأن الأبيض ليس واحداً بالاتصال لا بالتعريف ، إذ أنه في الأبيض وموضوعه ينبغي أن نميز تصورهما دون أن تضطر مع ذلك لأن نفترض خارج

الموجود الأبيض شيئاً قائماً بذاته مفارقاً ، وإنما تمايز البياض وموضوعه كان بسبب المفهوم أو التصور، وهذا المعنى لم يكن معروفاً في عهد بارمينيدس^(٨) .

لقد نظر بارمينيدس إلى الوجود في معناه المجرد ، زاعماً بأن الوجود موجود، وهو بهذا قد خلط بين الموضوع ومحموله، أو بين الموضوع على أساس أنه جوهر، وبين الأعراض التي تتوالى عليه ، وارتفع بها إلى الجوهر، وجعلها في مرتبته، علماً بأن الجوهر لا يتكون ولا يفسد، لأنه لا يتحرك ولكن الأعراض وتغيرها الكيفي واستحالتها تتكون وتفسد.

وعلى ذلك كما يرى أرسطو فإن الموضوع الذي يكون الوجود محمولاً عليه وموصوفاً به يرتفع وينتفي، لأن الموضوع مبين ومخالف للوجود، وبصير الموضوع شيئاً غير موجود. ويترتب على ذلك أن الوجود من حيث هو وجود لا يمكن أن يكون في شيء آخر، لأن ما به ماهية هذا الشيء لا تنتمي إلى الوجود، إلا أن يكون الوجود يدل على معانٍ شتى متى يكون كل واحد منها يمثل موجوداً معيناً^(٩) .

وهذا ما ذهب إليه أرسطو في قوله أن الوجود يقال على أنحاء شتى وهي المقولات التي يقع فيها الوجود وحددها بعشرة مقولات وهي أعم أجناس الوجود وهي الجوهر، الكم، الكيف، العلاقة، المكان، الزمان، الوضع، الملك، الفعل والاتفعال^(١٠) .

وإذا افترضنا أن الوجود بما هو موجود يختلط ويمتزج مع البياض كانت ماهية البياض مباحية لماهية الوجود لأنه لا شيء من الوجود يمكن أن يحمل على البياض، ويترتب على ذلك أنه لا يوجد إلا الشيء الحقيقي، وحينئذ يرتفع البياض وينتفي لا بمعنى أنه يصير غير موجود على هذا الوجه أو ذاك، بل بمعنى أنه غير موجود أصلاً. إذن فالوجود من حيث هو وجود عدم (ليس له صورة) أي لا وجود

له^(١١). ومن صفات الواحد البارمنيدي أنه كلى لا ينقسم حتى لا يشاركه في وحديته ووجوده شيئا آخر.

ورفض أرسطو هذه اللاحية المطلقة، لأن الوجود من جهة ما هو موجود قد ينقسم إلى أشياء أخرى ، كما يشهد لذلك التعريف، فمثلا إذا عرفنا الإنسان بأنه كائن حقيقي، كان من الضروري أيضا أن يكون الحيوان وفو الرجلين موجودين حقيقيين ، وذلك أنهما إن لم يكونا كذلك كنا عرضين مفارقين أو صفتين زائلتين. ولكن لمن هما عارضان ؟ للإنسان أم لموضوع آخر ؟ وهذا محال لأننا نطلق لفظ العرض أو الصفة إما على ما كان محتملا لأن يوجد في موضوع أو غير محتمل لذلك، وإما على ما كان مندرجا تعريفه تحت الشيء الذي له العرض، كالجلوس من جهة كونه عرضا مفارقا. وينبغي أن نضيف أن كل ما يندرج تحت تعريف شيء ما أو يكون عناصره، فإنه تعريفه لا يكون مستغرقا، أعنى تعريف الكل ذاته، فالكل يتألف من أشياء غير منقسمة^(١٢).

أن ما يريد أرسطو توضيحه هنا في نقضه للوجود البارمنيدي . هو أن الموجود الحقيقي لا يعد عرضا لشيء آخر، لأنه بهذا يكون محمولا، ولا يحمل عليه شيء على أساس أنه عرض وليس جوهرًا.

فأثبت أرسطو أن الماهية هي حقا للوجود من حيث هو وجود، أي الوجود الذي ليس مرجعه إلى مبدأ أعلى، ولكن هو حقا مبدأ جنزى^(١٣).

إن ما يرفضه أرسطو هو أن يكون الوجود واحدا. ولكن لو كان الإيليون قد ذهبوا إلى القول بأن الواحد كثير، وجعلوا الواحد جوهرًا. لاتفق معهم أرسطو في رفض الحركة، لأنه رأى أن المجال الذي تحدث فيه الحركة ليس هو مجال الجوهر

(الموجود المتشخص) ذلك أن الحركة تكون بين الأضداد وليس شيء من الموجودات يعد ضداً للجوهر المشار إليه^(١٤).

فالحركة عند أرسطو تكون فيما يلي :

- من الوجود إلى الوجود. (الحركة المعاكسة)
- من الوجود إلى اللاوجود. (الفساد)
- من اللاوجود إلى الوجود. (الكون)
- من اللاوجود إلى اللاوجود. (مستحيلة)

ولكن التغير لا يوجد إلا بين الأضداد، وتمثل الحالة الثالثة وهي الانتقال من اللاوجود إلى الوجود، الكون بالمعنى الخاص عند أرسطو، أما الحالة الثانية فهي تعبر عن فساد الوجود بانتقاله إلى ما هو غير موجود. وتمثل الحالة الأولى حقيقة ما هو مقصود بالحركة التي تقع في الكم ، كيف والمكان لأنهما يشتملان على الأضداد^(١٥).

- نقض حجج زينون الأربع في نفي الحركة :

قدم زينون حججا أربع لنفي الحركة، ومثلها لنفي الكثرة تأكيداً لمذهب الإيلية في قولها بالوجود الواحد الثابت، وقامت حججه لنفي الحركة على أن كلا من الزمان والمقدار منقسمان إلى ما لا نهاية. ولا تستطيع الحركة أن تبلغ مداها إلا إذا قطعت نصف المسافة ، ثم نصف النصف، وهكذا إلى ما لا نهاية.

الحجة الأولى: نقول باستحالة الحركة، لأن المتحرك مهما كان قريباً من

نقطة مفترضة فسوف يتعين عليه دائماً أن يقطع النصف، وتمت لزينون هذه المغالطة في إبطال الحركة من خلال انقسام غير المنتهى، والقياس الذي صاغه زينون "هو لو كانت حركة، لأمكن قطع ما لانهاية له في زمان متناه وهذا محال، إذن

فوجود الحركة محال" (١٦). ولكن حجة زينون هذه تقوم على افتراض خاطئ، وذلك لأن غير المنتهى يقال بمعنيين، على المسافة أو على فترة من الزمان (أو في الحقيقة على أية كمية متصلة) وإما من جهة انقسامها أو من جهة طول امتدادها، ومن ثم لا يمكن أن تتلاقى الأشياء غير المنتهية من جهة الكم في زمان متناه، لكن يمكن أن يقطع ما لا يتناهي في قسمته. لكنه في هذه الجهة من الاعتبار أن يكون الزمان أيضاً غير متناه وتبعاً لذلك فإن المسافة التي تكون غير متناهية يمكن أن تقطع في زمان غير المنتهى (١٧).

الحجة الثانية: وهي تعرف باسم أخيل، وهي تلك الحجة بعينها التي

استعمل فيها التصنيف والقسمة الثنائية مع فرق، وهو أن تقسم المقادير التي نأخذها تبعاً ليس تقسيماً إلى الأنصاف (بل حسب أي نسبة نريد أن نفترضها بين السرعات). وقد أقحم زينون عنصراً خطايا مثلًا في هذا الداء، البطل المشهور بسرعه حتى لا يكون قادراً على أن يلحق الأبطأ. والزم القائل بأن الشيء المتقدم لا يمكن أن يلحق به هو زعم فاسد. وذلك أنه حين يكون سابقاً متقدماً لا يلحق، لكن هذا لا يمنع على الأقل أن يلحق به إذا سلم له زينون بأن يقطع حتى النهاية المسافة المنتهية (١٨).

الحجة الثالثة: يقول فيها "أنه لما كان الشيء الموجود في حال السكون،

متى تزايد

بأى درجة ما خارجاً عن مكان متساوية أبعاد مقاديره وافترضناه شيئاً متحركاً في "أي آن" أثناء حركته المفترضة في المكان الذي يشغله في ذلك الآن، فإن هذا الشيء يكون كالسهم إذا رمى به عن قوسه، فبقه لا يتحرك أثناء طيرانه في الهواء. إلا أن

هذه النتيجة كاذبة: لأن الزمان لا يتألف من آتات نرية جزئية كما لا يتألف أى مقدار من عناصر نرية^(١٩).

إن ما يريد زينون إثباته من خلال نفيه للحركة. أن المسافة اللامتناهية لا يمكن بلوغها فى الزمان المتناهى. والسهم لا يتحرك أثناء طيرانه فى الهواء لأنه يتحرك فى فترة ما من الزمان قاطعا لشيء ما وهو فى حال سكونه، وهو بهذا قد أثبت أن السهم متحركا وساكنًا فى آن واحد . وهذا خلف.

أما الزمان عند أرسطو فهو لا ينفك عن الحركة وليس مماثلاً لها ، بل هو ما به يمكن أن تقدر الحركة تقديراً عديداً^(٢٠).

اعتمد زينون على القسمة الثنائية ، لينلل على لا تنهى المسافة فى مقابل الزمان المتناهى. أما أرسطو فقد ربط الزمان بالحركة فكلاهما لا نهائى وغير منقسم، فالزمان متصل وإن كان ينقسم إلى الماضى والحاضر والمستقبل فالحركة متصلة. كما أكد أن أكمل أشكال الحركة، هى الحركة الدائرية.

الحجة الرابعة: وتقوم على افتراض أن الشيء المتحرك يقضى زماناً مساوياً فى مروره بمحاذاة شيء آخر متصلو معه فى المقدار، سواء كان هذا الشيء الآخر ثابتاً أم متحركاً وهذا الافتراض خاطئ. لأن كل ما يتحرك، فإما يتحرك فى فترة من الزمان ويتغير من شيء لآخر^(٢١).

ويرى أبو الفرج عبد الله بن اللطيب^(٢٢) . أن أرسطو قد وجه نقدين لزينون.

أولهما: يتعلق بإبطال التغير.

وثانيهما: يتعلق بإبطال الحركة.

أما عن النقد المتعلق بالتغير، فيقوم على ما يتغير على سبيل التناقض من اللاوجود إلى الوجود، ومن الوجود إلى اللاوجود، وليس كما أكد زينون أنه يتم فقط من الوجود إلى الوجود. لكن لم يرفض أرسطو التغير من الوجود إلى الوجود، ولكنه أكد على التغير القائم على الأضداد، وهو الكون والفساد. وأما النقد المتعلق بإبطال الحركة فهو أن الكرة عنده متحركة، وهي غير مفارقة لمكانها. فليست إذن متحركة، وقد عدها متحركة، فهي إذن متحركة ولا متحركة معاً. فهي متحركة بأجزائها، لأن أجزاءها مفارقة لمكانها ومبدلة لها. وليست متحركة بكليتها بمعنى أنها بدلت مكانها. ويرى أن كلا النقيدين يرجعا إلى سبب واحد وهو القسمة اللاهائية. إلا أن القسمة فيهما مختلفة. أما في النقد الأول فجعل القسمة فيه بنصفين، وأما في النقد الثاني فإنه أوجب اختلاف القسمة بحسب اختلاف الحركات، الأسرع والأبطأ^(٧٣).

يبدو أن أرسطو قد اعتمد على نفس منهج زينون الذي نقض به دعاء الكثرة والحركة وهو برهان الخلف. الذي اعتمد عليه أرسطو أيضاً لنقض الإيلييه. والذي اثبت من خلاله أنهم ذهبوا إلى إثبات الحركة والمكون في آن واحد وهذا خلف، أما التغير عند الإيليين فهو تغير مفاجئ، ينقل الشيء إلى اللاوجود. وهو ما أكدت عليه الإيلييه ورفضها تغير الأشياء واستحالتها. لأنه يعمل على تحول كيفيات وطبائع الأشياء إلى طبائع أخرى، وهو ما يسمى باللاوجود عند بارمنيدس وأتباعه. أما التغير عند أرسطو فهو نوعين، ما يتم بصورة مفاجئة والمرتبط بالكون والفساد والذي يؤدي إلى التغير أو التبدل وهو التغير الجوهرى، أما النوع الثانى فيتم بالتدرج وهو التغير العرضى، والذي يقع إما فى المكان أو فى الكيف أو فى الكم^(٧٤). وهى ثلاثة مقولات حددها أرسطو، تتم الحركة فيهم جميعا لاحتوائهم على التضاد. ويرى أرسطو "أنه يقال عن الشيء إنه غير متحرك" إذا كان بطبيعته لا تترك

فيه الحركة (مثل أن الصوت غير مرئي) أو لأن حركته بطيئة جداً حتى أنها لا تكاد ترى ، أو لأنه بطيء (في ابتداء حركته) مما يكفى كونه لا يقدر على التحرك ، وهذا الصنف من الأشياء غير المتحركة هو ما أطلق عليه لفظ السكون ، لأن السكون هو ضد الحركة ، وهو عدم ليس من شأنه أن يقبل الحركة^(٢٥). وقد قام أرسطو بمحاولة نقد وجه نظر السابقين عليه لتصور التغير وإمكانيته وخاصة بارمنيدس الذي رفض وجود أى مادة لمحاولة فهم الطبيعة ، ويرى أنه كان على صواب في قوله عدم إمكانية وجود اللاموجود من اللاموجود، ولكنه أخطأ في حل المفارقات العامة للتغير^(٢٦) .

وقد أوضح أرسطو أن الإيليين وخاصة بارمنيدس قد أخفقوا في تناول المسائل الطبيعية ، وألغوا التقدم والتطور الطبيعي لدى السابقين عليهم واللاحقين لهم . وعندما ذهب بارمنيدس إلى عدم إمكانية كلا من الصيرورة والتغير . كذلك جاء نقض أرسطو للمدرسة الميغارية التي اتبعت قول بارمنيدس في الوجود المطلق ورفضها للكثرة والحركة باعتبارهما وهما^(٢٧) .

تناول أرسطو فيما سبق عرضه نقض حجج الذين أنكروا الحركة والتغير . وتأكيدهم على الثبات . وتلّى الفرضية الثابتة المتعلقة بالحركة. وهي هل الحركة ذاتها حدثت ولم تكن من قبل موجودة ؟ وهل ستكف بدورها عن الوجود بحيث لا يبقى شئ متحرك بعد ذلك ؟ أم أن الحركة لم تبدأ في الوجود قط ولن تكف عن الوجود^(٢٨) ؟

- نقده للمقاتلين بالتغير المستمر :

انتقد أرسطو الثقلين بالثبات والسكون التام للموجودات، لأن هذا يعد منافياً لما تشاهده حواسنا، وما تثبته التجربة. وكذلك القول بأن الأشياء كلها تتحرك باطلاً،

لأن الطبيعة هي مبدأ الحركة كما هي مبدأ للسكون، وأن الحركة هي مبدأ منتسبة إلى مادة. وفي الحقيقة أن هناك من الفيزيائيين من يقول بأن كل شيء يوجد دائما في حركة، وإن كانت بعض الحركات بطيئة وصغيرة لدرجة أن حواسنا لا نكاد نلاحظها. وهؤلاء وإن لم يحددوا أي نوع من الحركة فبهم يعنون كل صنف من أصنافها، وليس يصعب الرد عليهم إذ ليس النمو والاضمحلال يمكنهما أن يكونا دائمين بل هناك أيضا أمر وسط هو نقطة يقف عندها النمو ويبدأ عندها الاضمحلال^(٢٩) (العدم) (وهو نهاية صورة ويديّة صورة أخرى).

وجه أرسطو نقده للقتلين بالتغير المتصل إلى هرقليطس وأتباعه الذين أصبحوا أكثر مغالاة في تعبيرهم عن التغير، مثل أقراطيلوس، الذي وصل من خلال التغير المستمر إلى عدم إدراك الفرد للتغير، من خلال تأكيدده على أننا لا نستطيع أن ننزل النهر الواحد ولو لمرة واحدة، دون أن تغمرنا مياه جديدة.

وتوصل هرقليطس إلى الوحدة من خلال صراع الأضداد، واتبثق الضد من الضد، وتحول كلاهما إلى الآخر، فذهب إلى قوله بصراع الأضداد، ليثبت التغير الكلي للموجودات. دون أن يحدد درجات هذا التغير ومراحله. أما أرسطو في نقده لتغير هرقليطس، فقد رأى أن كل ما يتغير يجب أن يكون منقسما، فتغير الأبيض يكون إلى الأكن لا من الأبيض إلى الأسود^(٣٠).

أما هرقليطس فقد اعتبر أن الشيء يتغير بكل أجزائه إلى الضد، دون أن يحدد المراحل التي يتم من خلالها التغير، والمرحلة التي ينتهي عندها النمو، وتكون بداية للاضمحلال. والتغير لا يتم إلا بوجود مادة تتحول من خلال التغير إلى مادة أخرى قابلة للتحويل إلى مادة غيرها، لا أن تتحول إلى عدم، وهو ما يتضح لنا، خلال عملية التغير^(٣١). والمادة أو الهولي هي أولى المبادئ التي حددها أرسطو لكي تتم عملية

التغير، مؤكداً أن ما ليس بمادة فلا يعتريه التغير^(٣٣). وما يعنيه أرسطو بالمادة هو ما لم يكن له في ذاته أي كيف أو كم أو أي صفة من الصفات التي تحدد الوجود ولا يوجد أي شيء بخلافها يمكننا من التنبؤ بحالة الوجود الأولى^(٣٤).

وصفات المادة الأولى أو الهولي كما حددها أرسطو لا تختلف عن حالة الاختلاط الأولى كما حددها السابقين عليه من أمثال هزيبود والصماء الإقلاطوني، ولكن توصف مادة أرسطو بأن فعلها أو استعدادها لكي تتشكل في صورة واضحة سابق على قوتها. وليست في حاجة إلى فاعل يعمل على تشكيلها أو مثال تحاكيه لكي تتكون. وقد استطاع أرسطو من خلال نقده لتغير هرقليطس المستمر أن يتجنب ثنائية التضاد. وذلك بالنظر إلى حد واحد من الضدين، فالحد الضدين يكفي حضوره أو غيابيه لإحداث التغير، مؤكداً أن مبادئ التغير، الهولي والصورة والعدم ليست أكثر من الأضداد. وعنها ينشأ التكون^(٣٥). ويبدو أن ما فهمه أرسطو، وانتقد هرقليطس من خلاله، هو استمرار التغير بلا انقطاع، ما يشاهد منه وما لم يشاهد. مؤكداً على ضرورة التغير، حقيقة من حقائق الوجود الطبيعي، ومنطلقاً أساسياً للتكون والفساد، واضعاً مبادئ تحكم عملية التغير، وتحدد ما ينتهي عنده الكون، وما يبدأ من خلاله الفساد. ولكنه لم يدرك أن تغير هرقليطس لم ينصب على المادة، ولكن على صورة العالم المحسوسة، لكي يصل بعد تجريبها، إلى إدراك اللوجوس. ويعد هذا واضحاً في اختياره النار كمادة أولى.

- نقض أرسطو للمقائلين بحدوث الحركة:

رأى أرسطو أن كل من بحث في الطبيعة أثبت وجود الحركة ولكنه ذهب إلى حدوثها، وعدم استمراريتها وارتباطها بالسكون في فترات، بعد أن تنقضى مهمتها

الرئيسية، وهي إخراج الأشياء والموجودات من حالة الاختلاط الأولى. إلى حالة تمايزها وتفردا عن الموجودات. وجاء نقضه لرأى كلاً من أنكساجوراس وإمبادوقليس في الحركة بقوله: " إن كلن يمكن في وقت من الأوقات أن يكون هناك غياب كامل للحركة، فقد يتصور ذلك على أحد وجهين: إما على ما يقوله أنكساجوراس، وهو أن جميع الأشياء ظلت على حال الاختلاط ساكنة لا حركة فيها، زماناً بلا نهاية، ثم إن العقل جاء وفرض عليها الحركة ففرقها وميزها، أما على ما يقوله إمبادوقليس وهو يتصور أن الحركة وغيابها يكون على التبادل أو التعاقب الدوري، فلنا منه أن الأشياء تكون في حركة عندما تجنّبها الجانبية " من الكثرة إلى الوحدة وأن " القوة الطاردة " تدفعها عن الوحدة إلى الكثرة. إلا أن كل ذلك يكون ساكناً بلا حركة فيما بين فترات الجذب والطرّد (أو المحبة والغلبة) وهذه هي عباراته: " أحياناً يعتاد الواحد أن ينشأ عن الكثرة، وأحياناً تصدر الكثرة عن انشطار الواحد، وهكذا تتكون الأشياء من غير أن توجد لها حياة ثابتة، إذ كان التعاقب الدوري لتغيرات هذه الأشياء لا تنتهي قط، فهناك دائماً حركة دورية تضع هذه الأشياء في السكون التام" (٢٠). عرض أرسطو لوجهين يمثلان غياب كامل للحركة، الأولى كما عرضها عند أنكساجوراس وهي حالة الاختلاط الأولى التي كانت عليها الأشياء، علماً بأن هذه الحالة الأولى لم تمثل إضافة جديدة من أنكساجوراس، ولكن حالة الاختلاط هذه ظهرت عند هزبود ممثلة في فكرته عن العماء وانفصال الأشياء والموجودات عن حالتها الأولى لتفسير أصل الموجودات والعالم، كذلك الحالة الأولى للعالم عند أنكسيندروس في معرض حديثه عن فكرة تطور الموجودات شريطة أن تعود عند فلتاتها إلى حالتها الأولى. وبهذا مثل النقد الأرسطي للحالة الأولى للموجودات وسكونها هجوماً على مذهب أنكساجوراس وما

نجم عن ستكون الحالة الأولى من تأكيده على حدوث الحركة ، وثانياً حاجة الموجودات إلى ما يحركها ويبث فيها الحركة ، وثالثاً قوله بالعقل كعلة فاعلة لحركة الموجودات . وقلبت فلسفة الانفصال هذه النزعة الآلية رأساً على عقب^(٣٦) . فذهب الذريون من أمثال ثوقيديوس وديموقريطس إلى أن الذرات في حالتها الأولى كانت متمايضة، من حيث الوضع والشكل والترتيب وكانت الحركة صفة ذاتية للذرات، وبمقتضاها تتجمع فتختلف في الوضع والترتيب أو المظهر والتماس. والحركة في الذرات أزلية^(٣٧) . أما الحركة عند أنكساجوراس فهي حادثة وليست ملاصقة للموجودات كما كانت عند الذريين ولكنها تحتاج إلى علة تحركها . وذهب أنكساجوراس في قوله بالعقل كعلة فاعلة للحركة ، وهو سبب نقد أرسطو لعقل أنكساجوراس ، ولم يكن أرسطو أول من انتقد عقل أنكساجوراس ولكن سبقه كلا من سقراط وأفلاطون.

أما أرسطو فرأى أن كل ما هو متحرك يستطيع أن يتحرك من خلال مبدئين، أولهما بواسطة شيئا آخر وثانيهما من خلال ذاته^(٣٨) .

فانقسمت الحركة عند أرسطو من حيث طبيعتها إلى ما هو متحرك بذاته وهي الحركة الذاتية ، فقد رأى أنه يحدث فينا من تلقاء أنفسنا مبدأ حركة، وأحياناً حتى إن لم يكن شيء من خارج يحركنا فإن مبدأ الحركة يصدر من نواتنا نفسها^(٣٩) . والمقصود هنا حركة الموجودات الحية . وهو ما تضمن تعريفه للحركة 'بأنها كمال تحقق ما بالإمكان للمتحرك من حيث هو متحرك'^(٤٠) . أي أن الحركة توجد في الموجودات الحية بالقوة ، ويوجد لديها استعداد للحركة لأن فعلها سابق على قوتها. أما الموجودات غير الحية . فحركتها قاسرة على ما يحركها . وهي الحركة القسرية.

أما علة حركة الكائنات الطبيعية ، فقد حدها أرسطو في المحرك الأول الذي لا يتحرك، لكنه يحرك العالم بما فيه من موجودات ، حية وغير حية ومعنى ذلك أن حركة الموجودات الحية التي اعتبر حركتها ذاتية ، تكون أيضا قسرية بالنسبة للمحرك الأول .

أما إمبردوكليس فقد وصف الحركة وغيابها بالتعاقب الدوري في حالة انفصال الموجودات عن حالتها الأولى. مفسرا تجمعها بالمحبة وانفصالها بالكراهية. وما عدا ذلك، تكون الموجودات ساكنة . أي أن الحركة عنده تكون شيئا حادثا لجمع الموجودات واقتراقها.

فالموجودات بطبيعتها ساكنة ، وثابته كما كانت في حالتها الأولى .
وقدّم أرسطو حُججا ثلاثة للرد على اعتراضات أزلية الحركة ^(١١).

الحجة الأولى :

ردا على القائلين بأن كل تغير لا يمكن أن يكون أزليا، لأن كل تغير شأنه أن يكون من شئ إلى شئ. ويرى أرسطو أن هذا القول صحيح ، لأنه لا حركة واحدة بالعدد مما تكون من ضد إلى ضد يمكن أن تكون أزلية . ولكن النغمة الحادثة من عدد من الآلات الموسيقية ، نعتبرها واحدة متصلة . فنحن لا نستبعد إمكانية وجود مثل هذه الحركة لا من أضداد إلى أضداد بل حركة واحدة متصلة وبذلك تكون أزلية.

الحجة الثانية :

ردا على التعاقب الدوري للحركة عند إمبردوكليس ويتسأل من خلالها أرسطو. كيف يمكن للشئ الواحد الواقع تحت فعل محرك واحد ، أن يتحرك أحيانا ، وأحيانا أخرى لا يتحرك ؟

الحجة الثالثة :

وصيغتها هي أنه إذا كانت الحركة تحدث فيما كان ساكنا إبداعا فكيف نفهم ما يعرض منها للكائنات الحية ؟ وتوصل أرسطو من خلال استقرائه ، أن الحركة دائما هي مستمرة في عضو ما من الكائن الحي^(٤٢) .

- المكان ليس صورة ولا هيولى:

تناول أرسطو بالدراسة فحص طبيعة المكان ، كإحدى المقولات التى تقع فيها الحركة ، وواحد من لواحقها لدى السابقين عليه . منطلقا من مسلمة رئيسية بقوله " إن من سبقنى من الرواد الأوائل لم يأتوا بشئ يذكر فى هذا الموضوع وأنهم لم يصيغوا مسائل بصده"^(٤٣) . فالذين يثبتون وجود الخلاء يتفقون مع غيرهم فى الاعتراف بحقيقة المكان . لأن الخلاء يفترض فيه من جهة التعريف " أن يكون مكانا لا جسم فيه " فيروا أن جميع الأجسام المعروفة عن طريق الحواس تشغل أمكنة متعددة متمايزة ، كما برر هذا القول الشاعر هزيود فى إعطائه الأفضلية للعاء Chaos حيث يقول: "إن جميع الأشياء كانت من قبل فى عاء الفضاء ثم بعد ذلك كانت الأرض ذات الصدر للواسع الأرجاء"^(٤٤) . ورأى أرسطو أن للمكان من حيث هو مكان، ثلاثة أبعاد وهى الطول والعرض والعمق، وهذه هى التى بها يحد ويعرف كل جسم. ومن المحال أن يكون لمكان جسما. وذلك أنه إذا كان " الجسم " يوجد فى مكان، وكان المكان ذاته يوجد فى جسم لزم عن ذلك أن يكون جسمان فى مكان واحد بعينه^(٤٥).

فالمكان إذن ليس جسما كما رأى هزيود وما توهمه العامة. ويرد أرسطو على حجة زينون الإيلى فى إبطال المكان بناء على التسلسل فيقول: " أنه إن كان شئ موجودا فى مكان، وكان المكان ذاته موجودا فهو إذن فى مكان ويمر ذلك إلى مالا

نهائية. أنه لا يتمتع في العقل أن يوجد المكان في شيء آخر. كما نقول عن الصحة إنها تقوم في اعتدال الحرارة والبرودة بينما الحرارة والبرودة بدورهما يوجدان في الجسم كم تغيرات فيزيائية . أو كما تكون الحرارة في الجسم كتفاعل أو عرض فيه^(١٦). فالمكان يجب أن يكون واحداً في العناصر الأربعة، بالإضافة إلى كونه ليس بصورة ولا بمادة^(١٧). فإذا كان ما نعنيه بمكان الجسم هو الغلاف المحيط، كان المكان إذن حداً نهائياً . مما يدل على أنه صورة محددة أو هيئة مشكلة بها يتعين الكم المشخص فضلاً عن مادته المقومة^(١٨). فالمكان مرتبط بالشيء الذي يحويه، ولكن لا صورة له، وإلا فبأنه يكون غير منفصل عنه، وليس الأمر كذلك إذ تدل الظواهر على استقلال المكان عن الأشياء، فالأشياء تتغير وتتوالى على مكان واحد يظل ثابتاً وموجوداً. وتستلزم حركة النقلة وجود مكان يسير فيه المتحرك^(١٩).

فلو سلمنا بأن المكان هو صورة الشيء الذي يحويه ، فيجب أن نسلم بأننا نملك أماكن كثيرة متميزة. كما ذهب إلى ذلك هزبيود.

لكننا إن نظرنا من جهة ما يظن أن المكان هو البعد أو امتداد السطح الخارجى فبأنه يجب أن نعتبره مادة (هيولى) أكثر منه صورة، لأن المادة هي العنصر الذى تحده وتعينه الصورة كسطح له أو نهاية أخرى تشكله وتعينه ، كما قال أفلاطون . وينبغي أن يوضح لنا: لم صارت المثل والأعداد ليست في موضع أو مكان^(٢٠).

ففي نظر أرسطو كما في نظر أفلاطون ، لا يوجد فراغ خارج عن العالم، ولا يوجد مكان يميزه عن جوهر الأشياء . ولكن الكون (فوق وتحت) تعينهما طبيعة العناصر المقابلة نفسها . مع رفض أفلاطون أن يعين لكل من العناصر موقعا محددا، كما يفعل أرسطو كأنها لونا من اللحوض المسبق للنظرية أرسطو في العناصر .

فالمادة الأفلاطونية في نظر أرسطو واحدة بالذات والمحل (أى المكان) . وليس هذا هو معنى النص . ولكن لاحظ أرسطو استحالة فصل المكان عن الأشياء التى تحتله^(٥١) . فذهب إلى أن أفلاطون وحد بين المادة والمكان . وجعلها عينه فليس للمكان كيان خاص ، ولكنه جوهر جديد يضاف إلى جوهرى التحول والأشكال ويفرض عليهما بضرب من الحتمية الباطنية، وإن كانت استعاراته تبدو ملتبسة^(٥٢) .

.. فقد القائلين بالخلاء :

انطلق أرسطو بعد أن فند حجج السابقين عليه بخصوص المكان ، وإثباته أنه ليس بمادة ولا بصورة ، ولكنه عبارة عن مقدار له وجوده الواقعى، إلى عرض آراء السابقين عليه في وجود الخلاء أو عدم وجوده . منطلقا من مسلمة أساسية تقرر بأن ما نراه مقبولا على وجه كلى كأساس لتصوراتنا نحن معه . فالذين أنكروا أن مثل هذا الشئ غير موجود لم يناقضوا ما تعنيه عامة الناس بالخلاء ، وإنما حججهم هى التى أخطأت الهدف . وينطبق هذا على أنكساجوارس ومن سلك سبيله^(٥٣) .

ف نجد كل من ذهب إلى أن الوجود عبارة عن كرة مصمتة ومتجانسة أدى به هذا القول إلى نفى الخلاء الذى يعبر عن اللاوجود . وهذا ما أثبتته الإيليون ، وكذلك إمبرادوقليس الذى أثبت من خلال تجربة الكلبيسيديرا أن الهواء هو شئ مادى منافيا للخلاء، وإثبات أرسطو أن ما توصل إليه إمبرادوقليس وأمثاله ممن رفضوا الخلاء، لا يختلف مع ما تعنيه العامة. وهذا ما فعله أرسطو فى الحط من شأن السابقين عليه والإسفاف بهم إلى مستوى العامة. ولكننا نرى أن التفسيرات التى قدمها الفلاسفة السابقون على أرسطو . هى عبارة عن محاولة جادة لتفسير ظهور الموجودات عن حالة الاختلاط الأولى التى كان عليها الوجود الأول ومادته . فذهبوا إلى القول

بالمحبة والغلبة ، أو بالامتزاج والانفصال. بخلاف الذين أكدوا على وجود الخلاء مثل الفيثاغورية والذرية، فقد رأى الفيثاغوريون أن الخلاء هو الذى يفصل ويميز طبائع الأشياء لأنه علة افتراق ما بين الأشياء المتتالية، وأن موضعه الأول موجود فى الأعداد. إذ الخلاء عندهم هو الذى فصل طبيعة الأعداد^(٥٤).

وقد رأى الذريون أن الخلاء شرط ضرورى لحدوث الحركة^(٥٥). وكانوا يعتبرونه ضروريا لا غنى عنه للفيزيكا ، يضعون دارس الفيزيكا أمام الإحراج التالى: فإما أن يسلم بالفراغ وإما أن ينفى ظواهر واضحة فى مقابل الحركة^(٥٦). أما أرسطو فرأى أن افتراض الخلاء يؤدى إلى تناقضات شنيعة . فلو وجد فى الطبيعة. فكيف نفسر اتجاه العناصر نحو مكائنها الطبيعى وسرعة حركتها عندما تكون فى هذا الاتجاه؟ وسوف يترتب على افتراض الخلاء أيضا أن تسقط الأجسام غير المتساوية فى الكتلة والثقل بسرعة واحدة فى مسافة واحدة . أو يرى أرسطو أن الأجسام تتحرك بسرعة تختلف بحسب الثقل ومقاومة المكان الموجودة فيه . كذلك يترتب على افتراض وجود الخلاء، أن أى شئ متحرك سوف يتحرك بسرعة لانهائية . وهذا مستحيل^(٥٧). ويتضح إذن أن فرض وجود الخلاء يؤدى إلى نتائج مضادة لمن ناصروا الخلاء باختلافه . لاعتقادهم أن ظاهرة الحركة المكانيّة تقتضى حقيقة وجود الخلاء بذاته، مما يكافئ القول بحقيقة مكان مفارق للمحتوى والمحتوى عليه الماييين . مما يكشف عن بطلان معنى لفظ الخلاء إذ يدل فى حقيقة معناه على الأمر الباطل ، كما يدل على بطلان هذا المذهب^(٥٨).

فلقد أثبت الفريقان وجود الخلاء، (الفيثاغورية والذرية) فرفض أنكسلاجوراس وإمبادوكليس وجود الخلاء بشكل مستقل عن الوجود ، لكنهم عبروا عن وجوده بشكل داخلى مباطن للموجودات من خلال المحبة والغلبة والتكاثف

والتخلخل ، أما ديموقريطس وأتباعه من الذريين بالإضافة لأفلاطون . قد أثبتوا وجود الخلاء المفارق أو المطلق ^(٥٩).

ورجح أرسطو قول الذين رأوا أن الخلاء ليس شيئا مفارقا ، وإنما هو على الأقل شيء مخالط للجسم ، بقوله أنه أكثر معقولة . بشرط ألا يكون الخلاء سببا لكل حركة ، وإنما عن الحركة الصاعدة المرتفعة إلى أعلى . كما لو كان علة قاطعة للحركة ، ما يشبه قوة الآلة الرافعة . مع أن الخلاء لا يوجد كشيء مفارق ^(٦٠).

- نقد القائلين بأن الزمان هو الحركة ذاتها :

عرض أرسطو أثناء دراسته للحركة ، وعلاقتها بالزمان لكي يدل على قدمها وأزليتها . فاحصا ما ذهب إليه السابقين عليه ، فقد رأى أن بعضهم وضع الزمان ومثله مع دورة حركة السماء الكلية . غير أن جزء الحركة الدورية هو زمان كما أن الكل هو زمان ، إلا أن جزء الدورة ليس حركة دورية . وذلك أن أي قسم متناه من الزمان فهو قطعة من الحركة الدورية ، إلا أنه ليس حركة دورية ^(٦١). لأن الزمان إذا كان ممثلا لحركة السماء الكلية كما ذهب الفيثاغوريون ، لأدى ذلك إلى عدم انقسام الزمان إلى ماض وحاضر ومستقبل ، وكذلك إذا انقسمت الحركة الدائرية إلى مجموعة أجزاء ، فكل جزء منها هو زمان متناه ، ولا يعبر عن حركة دورية . وبعضهم يمثل بين الزمان والكرة السماوية نفسها ، فإن ظنهم كان هو أن جميع الأشياء تكون محتواة في الكرة السماوية ، وهي أيضا حاصلة في الزمان ، وهذا القول أسخف من أن يرد إلى محاولات واضحة بذاتها ^(٦٢). وهذا هو ما ذهب إليه أفلاطون ، والذي أكد أرسطو أنه تأثر بالفيثاغورية في قولهم ، بأن الزمان هو حركة السماء الكلية . ورأى أفلاطون أن الزمان حدث مع الفلك . يولدا معا وينحلا معا . فكل شيء يدوم له زمنه الخاص ، وكل كوكب له زمنه وهو يتفرد بذلك الزمن ^(٦٣).

فجعل أفلاطون الزمان هو الحركة ذاتها ، وبذل على حدوث الزمان من خلال ارتباطه بالحركة. ويرى برهيبه أن أفلاطون قد جانب الصواب عندما اعتقد أن الزمان منوط بحركة السماء وحدها^(١٤). ورأى أرسطو أن الزمان ليس ممثلاً للحركة ولا يمكن فصله عنها، بل هو ما به يمكن أن تقدر الحركة . بحسب المتقدم والمتأخر . وأنه متصل لأن الحركة متصلة^(١٥). فالزمان كما متصل ينقسم إلى ما لانتهية. فهو ينقسم إلى مجموعة آتات، والآن هو حد الزمان ، وليس جزءا من الزمان^(١٦).

٢- نقد النظريات الكونية لدى السابقين على أرسطو والمعالطين له:

عرضنا فيما سبق لأوجه النقد التي قدمها أرسطو لمبدأي الحركة والسكون التي تشتمل عليهما الطبيعة ، من حيث تعريف أرسطو لها . علما بأنه في كتابه الرئيسي ، الموسوم بالطبيعة أو السماع الطبيعي . المكون من ثمان مقالات . قد عرض مفهوم الطبيعة ومبادئها أولاً ، ثم تناول بالدراسة الحركة والمحرك الأول، في المقالات الست الأخيرة، ولكننا أثرنا أن نعرض أولاً وكما سبق عرضه لأوجه النقد المتعلقة بنظريته في الحركة ، ثم عرض أوجه النقد المتعلقة بالطبيعة وعناصرها، ومبادئ الوجود الطبيعي . نظرا لما اعتبره أرسطو من أن هذه الأمور الأربعة (الحركة، المكان، الخلاء والزمان) هي شروط مشتركة عامة لسائر الظواهر الطبيعية^(١٧).

وتناول أرسطو تمحيص آراء السابقين عليه في عدد العناصر التي يتكون منها الكون وطبيعتها ، بالإضافة إلى كونها وفسادها .

- نقد وحدة المبدأ الطبيعي :

تسأل أرسطو عن المقصود بالوحدة. فرأى أنها تجعلنا نفترض طرقاً كثيرة عن وحدة هذا الوجود. فهل تغير وحدة الوجود جزئياً عن الأشياء العامة أو عن الكم الجزئي أو الكيف الجزئي؟^(٦٨). فلوأحد نفسه غامضاً عند أنصار (الإيليين) وقد يطلق إما على المتصل وإما على ما لا ينقسم، وإما على ما له نفس التعريف ، فمن ناحية المتصل وكونه واحداً ، ترتب عن ذلك أن الواحد كثير ، لأن المتصل قد ينقسم إلى ما لا نهاية له . ومن ناحية ثالثة ، لو كان الواحد يقصد به ما لا ينقسم لارتفع الكم والكيف أصلاً . وحينئذ لا يكون الوجود لا متناهياً كما ذهب بارمنيدس وغير متصل ولا متناه كما ادعى ميلسوس.

وأخيراً لو كانت الموجودات كلها بالتعريف (كحال الثوب والكسوة) واحدة على وجه متماثل لزمهم القول بمذهب هرقليطس ، إذ في هذه الحالة يكون وجود الجميل والقيح شيئاً واحداً، كما يتعادل بل ويتساوى مفهوم الخير والشر^(٦٩). فذهب بارمنيدس إلى اعتبار الأضداد مبادئ. ورأى أن الكون واحد، خالياً من التغير. كما ظهر في القسم الثاني من قصيدته، التي أشار فيها إلى أن الحار والبارد مبادئ وأطلق عليهما الأرض والنار^(٧٠). فقد أوقف بارمنيدس وأتباعه البحث في الطبيعة . وتوصل من خلال مناقشاته إلى أن الكثرة لا تكون واحدة ، والواحد لا يكون كثيراً ، دون التسليم بأن الشيء عينه يكون في ذات الوقت واحداً وكثيراً^(٧١).

كما أسقط بعضهم مثل ليكوغرون للفعل الرابط (يوجد). وتوغل أحدهم في اللغة حتى تسنى له أن يستبدل عبارة: (الإنسان يوجد أبيض) بعبارة (الإنسان يوجد مبيضا). وكذلك عبارة (الإنسان يمشي) اعتبرت جائرة، ورفضت عبارة (الإنسان هو ماشي) . خوفهم من أن يقعوا في المحذور. وهو أن يجعلوا الواحد كثيراً بإدخال أداة

الربط (هو) والفعل (يوجد)، ولم يدركوا الفارق في المعنى بين (الواحد) و(الكائن)، إلا أن الموجودات هي في الحقيقة كثرة سواء بالتعريف أو بالقسمة^(٧٢).

مزج أرسطو في هذا النص بين ليكوفرون السوفسطائي، الذي ظهر في النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد، والإيليين الذين أكدوا على أن الوجود موجود وما ينسب له من ثبات ووحدة. أما ليكوفرون فهو تلميذ جورجياس السوفسطائي الذي أنكر الوجود بعبارته الشهيرة، والتي لخصت مذهبه "بأنه لا يوجد شيء" فاستبعد ليكوفرون فعل الكينونة في حديثه، حتى لا يختلف مع أستاذه الذي أكد على عدمية الوجود والمعرفة، وقصر ليكوفرون المعرفة على فعل التعرف والنفس^(٧٣). وأكد الذين أجازوا عبارة الإيمان يوجد مبيضا بدلا من الإنسان يوجد أبيض. على إطلاق صفة البياض على الإنسانية عامة. مع البعد عن درجاته، لتأكيدهم على امتناع الكثرة. فنظر الإيليون إلى الوجود على اعتبار أنه مجرد من المحسوسات التي هي سبب الظن والكثرة. فجاءت نظرتهم متباينة مع ما هو مشاهد.

- نقد القائلين بكثرة العناصر الطبيعية :

انتقد أرسطو القائلين بوحدة المبدأ الطبيعي، لأن الطبيعة تقتضي الثنائية. كما تقتضي المبادئ أضدادها وجاء نقده للطبيعيين المتأخرين الذين ردوا أصل الوجود إلى أكثر من مبدأ، مشتملا على طبيعة هذه العناصر كما كانت لدى الفلاسفة الطبيعيين، من حيث أنها متناهية العدد كما عند إمپدوكليس أو غير متناهية العدد عند أنكساجوراس والذريين، ومن حيث حالتها الأولى سواء أكانت مختلطة أم متميزة، وكذلك فعل العناصر واتفعالها. ثم كونها وفسادها.

- نقد الذين ردوا العناصر إلى الوحدة :

رفض أرسطو قول الفلكيين بالوحدة . ورد الوجود إلى مبدأ واحد فقط تتكون منه سائر الموجودات على اختلاف طبيعتها. بقوله إن كل الذين قالوا إن المبدأ واحد . قد أخطأوا خطأ بينا لأنهم تصوروا حركة واحدة طبيعية فقط ، وجعلوها لجميع الأجرام. وقد يشهد العيان على خلاف ذلك ^(٧٤). فال موجودات والأجرام النارية لا يكون الماء مبدأ لها ، وأصل تكوينها . كما يثبت ذلك تحليلها . وما هو مشاهد ^(٧٥).

انتقد أرسطو ما ذهب إليه الطبيعيون الأول . ومحاولتهم في رد الكثرة إلى مبدأ واحد، يعد أصل الموجودات بلجمعها . لأنه يوجد في الطبيعة موجودات تختلف كقياتها، عن ما يعد أصلاً لها . وما يؤكد على أنه ليس مبدأ لكافة الموجودات . وكذلك جعلهم حركة الموجودات واحدة وهذا ما تثبت خطأه الحواس . لما في الطبيعة ما يتصف بأنه ثقيل وما هو بالخفيف . فليست حركة النار هي عينها حركة الماء ! وليست حركة الأرض هي ذاتها حركة الهواء ! والذين أكدوا على ضرورة تكون الأشياء من مبدأ واحد فقط ، يلزمهم بالضرورة أن يروا الكون مجرد استحالة ، وإن افترضوا أن ما يولد بالمعنى الخاص ، إنما هو مستحيل ^(٧٦).

فنجد أن الطبيعيين وخاصة الذين ردوا أصل الموجودات إلى مبدأ واحد قد أجازوا استحالة كيف المبدأ الأول إلى كفيات أخرى تتفق مع طبيعة الموجودات وكثرتها من خلال النكاثف والتخلخل كما هو عند أنكسماتيس . والمشابهة للكبير والصغير في نظرية أفلاطون ، إلا أن الفرق بين هؤلاء وبين أفلاطون هو أنه جعل قيام المادة وقوامها من هذين المتقابلين . وبذلك رد وحدة الوجود إلى الصورة " المثال " بينما هم عثروا على الوحدة فيما يتقوم به الموضوع من المادة ^(٧٧). ولم يدرس أفلاطون الكون والفساد إلا من حيث طريقة ارتباطهما بالأشياء ، بل لم يكن

ليدرس الكون في كل عومومه بل يقتصر على كون العناصر. ولم يقل شيئا عن تكون جميع الأجسام التي هي من جنس اللحم والعظم وسائر الأجسام المشابهة لها ، ولم يتكلم عن الاستحالة ولا على النمو ولم يبين كيفية إدراكه إياها في الموجودات^(٧٨).

وجه أرسطو نقده لأفلاطون من خلال مقارنة بالمباشرين عليه . على اعتبار أن الوجود لدى الطبيعيين سابق على ماهيته ، لنفي الوجود عن العدم ، وإثبات حيوية المادة الأولى التي هي أصل الموجودات . أما أفلاطون فقد نادى بأزلية الصورة ، ليدلل على إثبات الوجود الطبيعي، من خلال النموذج الذي يعتمد عليه الصانع في تشكيل العالم . ويفسر أفلاطون النقص الذي يبدو في العالم المحسوس بأنه يرجع إلى معارضة هذه القوى للمادية الآلية غير العاقلة لعمل الصانع . ففى المادة عنصر معارض للعقل^(٧٩). ويتضح لنا صحة النقد الأرسطي لأفلاطون من خلال تأكيده على الصورة، ولكنه أغفل ما تحدث عنه أفلاطون بتقسيمه الماهية إلى ماهيتين: ماهية لا تتجزأ، وماهية متجزئة جسمانية ولا يجوز الخلط بينهما. لأن الكائن غير المنقسم لا يقبل الدخول في خليط، لكن بسبب وجود الماهية الجسمانية. قد اتخذ الصانع هاتين الماهيتين وركب منهما ماهية ثالثة، تحوى فى آن واحد عناصر متجزئة وأخرى غير قابلة للتجزئ. ثم عاد وخلط معا هذه الماهيات الثلاث وألف منها ماهية رابعة سوف يستخدمها في بنيانه^(٨٠). فتحدث أفلاطون عن روح العالم. وقسم الماهيات إلى ثابتة (الصورة) وأخرى جسمانية. (المادة). وجعل فضل السبق للصورة على المادة. كما جعل أرسطو الفعل متقما على القوة. منطقيا. ولكن المادة عند أرسطو تشتمل على قطعها، وليست بحاجة إلى صانع يشكلها طبقا لنموذج، كما كانت عند أفلاطون.

- نقد الذين ردوا العناصر إلى أشكال :

انتقد أرسطو الذين ردوا الكثرة الطبيعية إلى السطوح والأعداد. وذلك أن للأجرام الطبيعية ثقلاً وخفة ، فأما للنقطة والآحاد فليس لها ثقل ولا خفة ^(٨١). يوجه أرسطو هذا النقد إلى الفيثاغوريين ومن تأثر بهم ككفلاطون فبالنسبة للفيثاغوريين ، فقد نادوا بالمشابهة بين الأشياء الطبيعية والأعداد وليس العدد مبدأ للموجودات ، كما أكدت ثياتو Theano زوجة فيثاغورس أنه قال أن الأشياء مصنوعة وفقاً للأعداد ^(٨٢). وليس كما رأى أرسطو أن فيثاغورس جمع بين الموجودات والأعداد ، وأدى ذلك إلى عدم تنهاى الموجودات . وما ترتب عليه من استحالة قيام العلم الطبيعي ^(٨٣).

وقال الفيثاغوريون بعثرة مبادئ ، مشتتة على أضدادها ، بدءاً من الفردى اللامتناهى وضده المتناهى ، والتي تتكون منهما عناصر الأعداد. وتشتق منهما الوحدة وهذا ما اتبعه الفيثاغوريون المتأخرون ، من أمثال ألكميون الطبيب . بعشوائية دون توضيح كم عدد المبادئ واضدادها التي تعد مصدراً للوجود ؟ وما طبيعتها قبل أن تصبح أعداداً ؟ وما علّه انتقلها إلى الموجودات ^(٨٤)؟ ويرى أرسطو أن الأشياء (التي كانت أعداداً) كانت في الأصل موضوعات حسية مادية ^(٨٥). والنقد الذي وجهه أرسطو لم يكن موجهاً إلى فيثاغورس ، الذي أكد على محاكاة الأشياء للأعداد ، واكتشف التمييز الذي يذكره أرسطو في الأخلاق النيكوماخية ، بين ثلاثة أشكال من النسبة ، وهي الحسابية والهندسية والموسيقية والتي اقتصرت فيها على تطبيق النسبتين الحسابية والهندسية ، على المعادلة التي تقتضيها العدالة ^(٨٦). ووجه النقد الأرسطي إلى اتباع فيثاغورس ، وخاصة المتأخرين ، لأن فيثاغورس لم يكتب شيئاً ، وما نقده أرسطو - ما هو إلا آراء الفيثاغوريين المتأخرين - وما نسبوه إلى

فيثاغورس - فهو لم يعرف شيئا عن فلسفة فيثاغورس الرياضية، وكذلك وجه نظر فيثاغورس نفسه في الطبيعة^(٨٧). أما بالتمنية لأفلاطون الذي تأثر بالفيتاغوريون، وأكد على أن العنصر الثابت والقسم الخالد من أرواحنا، والذي يشيع في كل أرجاء الأشياء النظام والاعتدال والجمال الخفى. هو العدد^(٨٨). وإما الاختلاف بينهما يرجع إلى تصور اللانهائي. فعد فيثاغوريين يماثل الشكل اللانهائي. أما عند أفلاطون. فاللانهائي يماثل (Mega and Mikron) الكبير والصغير^(٨٩). وأضاف أفلاطون العدد والنسب الرياضية والأشكال الهندسية في تصوره للعالم، على هيئة مثلث، لكي تتصف الموجودات بالجمال الخفى الذي لا يدركه إلا الفيلسوف الرياضي. فقد جرد الموجودات من طبيعتها وما تتصف به من ثقل وخفة. إلى أشكال وأعداد، لا تعبر عن ما هو مشاهد^(٩٠). "أما نحن فبما نرى أن النار خفيفة دائمة الخفة سالكة إلى فوق، ونرى الأرض أيضا والأشياء الأرضية كلها ثقيلة دائمة الثقل سالكة إلى الأسفل وإلى الوسط. وليس ذلك راجعا إلى قلة المثلثات التي ركبت منها العناصر أو كثرتها^(٩١). كما ذهب أفلاطون إلى أن كل مسطح يتألف من مثلثات أو يتحلل إلى مثلثات. فالشكل الرباعي الأوجه أو الهرم هو صورة النار البدائية، والثماني الأوجه هو صورة الهواء، والعشرون وجها صورة الماء. والمكعب صورة الأرض. وهذه الأشكال تدل على تأثر أفلاطون بذاتية الأشكال التي أطلقها ديمقريطس على العناصر لإثبات نزعه الآلية وتأثره أيضا بالفيتاغوريين. وهناك من يرى أن هذه الأشكال ليست من صنع أفلاطون. لأن ثلاثة منها تنسب إلى فيثاغورس، وهى المكعب والهرم والاثنتى عشرى الوجوه، أما الثماني الأوجه والعشرون وجها. فترجع إلى ثيافيتوس^(٩٢).

وهذا يدل على أن أرسطو كان يهدف إلى نقد أفلاطون ، دون تمحيص ما نسب إليه . علما بأنه كان عضواً بالأكاديمية . والمفروض أنه تلقى آراء المعلم مباشرة ، لا من معاصريه . ولكن يبدو أن أفلاطون ذاته قد أعجب بالنظريات السابقة عليه ، مع غموضها . دون محاولة تفسيرها وتوضيحها . وهو ما دفع أرسطو إلى نقده .

ـ نقد دعاء الكثرة الحقيقيين :

ذهب القائلون بتعدد العناصر الطبيعية ، إلى إثبات كثرة الموجودات من خلال كثرة المبادئ التي خرجت منها الموجودات . وتولدت عن طريق القسمة من الخليط الأصلي وهو العماء . والذي يختلفان فيه هو أن إمبردوقليس افترض أن مجرى الطبيعة منبث على تكرار رجوع الأشياء الطبيعية إلى مبادئها وكأنها تدور في فترات من التعاقب الدوري حتى ترجع في دوراتها إلى نقطة البداية ، أما أئكسلجوراس فبأنه يجعل مجرى الطبيعة متحركاً في اتجاه واحد على الاستقامة بدون تكرار ولا رجوع ، وقد افترض عدداً لا متناهياً من الأجسام المتميزة والمتشابهة ^(١٣) .

وسلم القائلون بتعدد الجواهر . بأن الاستحالة تخالف الكون . لأن كون الأشياء وفسادها يحصلان باتحاد العناصر أو بفتراقها . كما قال إمبردوقليس " ليس لشيء من طبع ثابت ، وما الكل إلا اختلاط وفتراق " فاقض إمبردوقليس الحوادث الأكثر واقعية وناقض نفسه معاً . لأنه أدرك أن العناصر لا يمكن أن يجيء بعضها من البعض الآخر ، بل على الضد يأتي منها سائر الأشياء ، وفي الوقت عينه بعد أن رد العناصر إلى الوحدة الطبيعية كلها كاملة ما عدا التنافر ، قد استخرج بعد ذلك كل شيء من الوحدة التي تخيلها ^(١٤) . فرد إمبردوقليس (الماء ، الهواء ، التراب والنار) إلى مبدئين هما المحبة والكراهية . ثم رد العناصر الطبيعية الأربعة إلى مبدأ واحد .

وكانه سابق على هذه العناصر . والمبدأ الذي ظهرت عنه الأشياء وظهرت منه العناصر الأربعة . ولكن -- قول إميادوكليس بأن العناصر الأربعة لا يأتي أحدها من الآخر -- لنفي لزلية عنصر على الآخر، وفي نفس الوقت إثبات لزلية العناصر الأربعة وقدمها . ونفي استحالتها لأنها مكونة ولا تتغير وتعمل المحبة على جمع العناصر المتشابهة ، من خلال مبدأ "إن الشيء يدرك شبيهه". وطبقا لنظرية الفعل والاتصال، إحدى المقولات العشر الأرسطية فإن هذا الفرض يؤدي إلى عدم فناء الموجودات، وعدم تحركها . وطالما كان الشئان متشابهان لا متميزان، فلماذا يكون أحدهما فاعلا والآخر منفعا^(٩٥). ورأى أرسطو أنه طبقا لمبدأ الكراهية، فإن حضور العناصر الأربعة في الطبيعة ، تؤدي إلى فناء الموجودات ، من خلال تدمير كل عنصر للآخر^(٩٦). والقول بأن الأشياء لا تتميز تميزاً كاملاً، وأن الانفصال لا يتم أبداً فهو فكرة صحيحة ، قد أوردها أنكساجوراس دون أن يعرف أسبابها الحقيقية إلا أنه ساقها على وجه الصواب^(٩٧).

ويتضح من هذا النص . أن هدف أرسطو ، وموقفه من السابقين عليه يتمثل في النقض والهدم . فاتفق مع أنكساجوراس في عدم تميز الأشياء، ولكنه أكد على أنه توصل إلى هذه النتيجة دون بحث أو استقراء لما هو مشاهد . فقد عمل أرسطو على تقليل وإهدار الجهد الذي بذله السابقين عليه . وما يؤكد ذلك أيضاً قوله "إن جميع المفكرين السابقين علينا . قد اعتبروا العناصر أضدادا ، ومع أنهم قد اتخذوها من غير أن يخلوا حولها بسند عقلي ، ولا أوجدوا لها سببا معقولا ، وكان الحقيقة قد اضطرتهم إلى القول بهذه للمبادئ وأضدادها^(٩٨). أما بالنسبة لأنكساجوراس الذي أصاب في قوله بعدم تمايز الأشياء ولكنه رأى أيضا أن هذه الأشياء المتميزة والمتشابهة ليست متناهية العدد . وإن أصغر أجزاء المادة لا يخلو

من آثار لشتى العناصر جميعا، وإنما تبدو الأشياء على ما هي تبعا للعنصر الغالب عليها^(٩٩). وما انتقده أرسطو هو اتصاف الموجودات باللاتناهي ، وكذلك حالة العاء الأولى . بالإضافة إلى العقل الذي اعتبره علة محركة^(١٠٠). فلو كانت الموجودات غير متناهية كما أكد أنكساجوراس للزمه القول بارتفاع معرفتنا البشرية بالعالم الطبيعي^(١٠١). وهو ما أكدّه أرسطو في نقده عامة للامتناهى . بالنسبة للموجودات الطبيعية أو مبادئها الأولى . فإذا كانت المبادئ لا تنتهى حسب العدد والنوع ، فلا سبيل إلى علم الأشياء التى تتكون منها . وذلك لأننا نعلم أننا نعرف المركب متى عرضنا كم وكيف العناصر التى يتألف منها . ولكن اللاتناهية لا يمكن أن تشتق من أى مبدأ ، بل هى ذاتها معتبرة كمبدأ لسائر الأشياء . وليس كما يقول من يعترف بأسباب أخرى إلى جوار ما لاتناهية له مثل العقل^(١٠٢).

كما اعتبر أنكساجوراس العقل ، هو المسئول عن خروج الموجودات من حالتها الأولى. فاستخدم العقل كعلة محركة فقط . ليحرك ما لاتناهية له. إذا فالعقل أيضا لا نهائى، طالما كانت القسمة لا متناهية. ويقول أرسطو "يخدع نفسه من يقر أن الأشياء جميعها كانت سابقا منمنجة وأن الكل قد وجد مختلطا . لأن الكل لا يمكنه أن يختلط بالكل على السواء"^(١٠٣) هذا النقد لم يكن موجهاً إلى أنكساجوراس نفسه، ولكن موجه إلى كل من قال بحالة العاء الأولى . (الكاوس) ، بداية من هزئود . ويعنى الاختلاط ، امتزاج عناصر غير متشابهة ، كانت فى الأصل منفصلة . وينتج عن اختلاطها ، شيئا جديد ، ولكن مع احتفاظ العناصر بكيفيتها^(١٠٤). وهذا ما يدل على تنهى العناصر المختلطة . لأن ما ينتج عن الاختلاط ، قد يكون كونا أو فسادا . فعند اختلاط الماء بالنار . ماذا يحدث ؟ !

يقول أرسطو "يكون من الجنون تلييد آراء كهذه، لأنه لا يوجد مجنون ذهب إلى هذه النقطة من الضلال، أن يجد أن النار والتلج هما شيئاً واحداً بعينه" (١٠٥) ولم يتكلم أحد على هذه الموضوعات، إلا بطريقة سطحية جداً، ما عدا ديمقريطس، فبانه يظهر أنه فكر فى كل المسائل ولكنه يخالفنا فى إيضاح العلة التى بها تحدث الأشياء (١٠٦). ويوضح هذا النص عمل أرسطو على إتصاف ومدح ما قام بنقده. ويعبر أيضاً عن موضوعية النقد الأرسطى. فقد استخدم السابقون على ديمقريطس الكون بمعنى النمو. أما ديمقريطس فقد اعتمد على مشاهدة الظواهر وقت حدوثها. ولم يستند حركة الذرات إلى علة خارجة عنها، ولكن أكد على أن ما يحرك الذرات - هى الذرات نفسها - ومن اتقسام الذرات ومن اتحادها يأتى الكون والفساد، ومن ترتيب الذرات ووضعها تأتى الاستحالة (١٠٧).

وليس من المعقول أن تكون الذرات، كما قال لوقيبوس وديمقريطس، لأن هذا القول يؤدى إلى استحالة العلم الطبيعى، وذلك لأنهما قالوا إن الذرات الأولى غير متناهية فى الكثرة، وليست قابلة للتجزئة، وأنه لا يكون شئ واحد من أشياء كثيرة، ولا من أشياء كثيرة يكون شئ واحد، ولكن الأشياء كلها تكون تاليفاً من هذه الذرات التى لا تتجزأ، أو باختلاف انضمام بعضها إلى بعض. فقد جعل الذريون الأشياء كلها عدداً وكونوها منه، كما فعل أصحاب صناعة العدد (١٠٨). وهنا وحد أرسطو بين الذريين والفيثاغوريين، علماً بأنهما يمثلان تيارين متناقضين، فالأول يعد تجريبياً خالصاً، اعتمد على الظواهر ومشاهدتها، والثانى يمثل الاتجاه الرياضى. واعتماده على التجريد ووفق أرسطو بينما، لقولهم باللامحدود. ولكن اللامحدود الفيثاغورى يمكن تجزأته من خلال العدد الذى يحدد وجوداً فى اللامحدود. أما اللامتناهى عند الذريين فهو لا يتجزأ. وإن كانت الذرات أجزاء لا تتجزأ فلا

يمكن أن يكون اختلاف الهواء والماء لحال صغر الأجزاء وكبرها . ولا يمكن أن يكون بعض هذه الذرات من بعض يتفصل للذرات الصغيرة عن الكبيرة ، فلا يمكن أن تكون هذه الذرات لا متناهية ^(١٠٩) . ولما كان هؤلاء الفلاسفة يحسبون الحقيقة في مجرد الظاهر، وكانت الظواهر متضادة ولا متناهية بالعدد معا ، اضطروا أن يجعلوا أشكال الذرات لا متناهية، بحيث أن الشيء الواحد يمكن أن يظهر ضد ما هو تبعا لتغيرات وضعه ^(١١٠) . أما بالنسبة لفعل الذرات وإفعالها . فقد رأى أرسطو "إن ديمقريطس هو الوحيد ، خلافا لجميع السابقين ، الذي قدم في هذا رأيا خاصا. فهو يقرر أن هذا الذي يفعل ، والذي يقبل الانفعال هو في الحقيقة مماثل ومشابه ، لأنه لا يوافق على أن أشياء مختلفة ومتغيرة تماما، يمكنها أن تقبل تأثيرا ما من بعضها البعض . فالفعل والانفعال لا يكونان ، إلا في الأشياء المضادة بعضها لبعض أو التي بينها تضاد ما . وذلك لأن الفاعل والمنفعل هما متحدان ومتشابهين في الجنس ولا متشابهين في النوع ^(١١١) .

فقد سلم كلا من لوقيبوس وديمقريطس بصور الذرات ، واختلاف أشكالها ، وجعلها منها مبادئ التغير والتكون ، والنتيجة النهائية للمذهب الذري ، تكمن في كون الذرات وفسادها . من خلال تجمع الذرات وتفصلها معا ^(١١٢) . وليس من خلال مسام العناصر وكيفيةاتها كما أثبت السابقون . وهكذا انتهى أرسطو من انتقادات السابقين عليه ، إلى تحديد العناصر أو المبادئ الأولى للموجودات. التي تنحصر في مبدئين هما المادة والصورة أو القوة والفعل. اللذان يشكلان معظم المذهب الأرسطي ^(١١٣) . ولما كانت المادة مشتملة على القوة . والصورة تشتمل على الفعل ، فينتج عن هذا أن مبدأ الوجود الطبيعي عند أرسطو هو الصورة . وإثباته أن مبدأ الوجود واحد ^(١١٤) .

- نقد القائلين بتكون السماء وفسادها:

انتقل أرسطو بعد نقده الآراء المتعلقة بالحركة والطبيعة إلى فحص الآراء السابقة عليه ، بخصوص السماء ، وقبل أن نتناول عرض آرائه النقدية . ننتقل من مسلمة رئيسية، وهي أن العالم عند أرسطو ينقسم إلى قسمين، عالم ما فوق فلك القمر، وهو ليس عرضة للكون والفساد ، وعالم ما تحت فلك القمر، وهو يتكون ويفسد. "إن جميع الأولين قد اتفقوا على أن السماء مكونة، غير أن منهم من قال إنه لا بدء لها ولا نهاية في الزمان. ومنهم من قال إن لها نهاية في الزمان وإنها تقع تحت الفساد شبيهة سائر الأجرام المكونة. ومنهم من قال إنها تفسد حيناً، وتكون حيناً . وإنها دائمة على هذه الجهة لا نفاذ لذلك منها ولا انقطاع (١١٥).

ويدل هذا النص على حرص أرسطو وبقته في فحص وحصر كافة الآراء التي تناولت بالدراسة السماء .

فنجد أولها: القول القائل بأن وجود السماء يُعد أزلياً أبدياً. وهو قول كل من أورفيوس الذي ذهب إلى أن البيضة التي صنعها كرونس انقسمت إلى السماء والأرض، في الأثير (١١٦). وقول هزيود وأفلاطون ، اللذان سلما بحالة العماء الأولى ، في القضاء الخارجي وذهب أرسطو إلى أن السماء واحدة ، لا بدء لها ولا نهاية (١١٧). فلماذا انتقد أرسطو قول القائلين بأزلية السماء وأبديتها ؟! يبدو أن ما انتقده أرسطو . هو احتواء السماء لدى السابقين عليه على نفس العناصر المضمنة عليها الأرض. ومادامت هذه العناصر تبدأ وتنتهي، إذا السماء تكون بخلاف ما ذهبوا ، طبقاً لطبيعة العناصر ورأى أرسطو أن الأثير . هو عنصر خلص من ، يختلف

عن العناصر الأربعة . لا يتكون ولا يفسد ، دائم الثبات . لا بدء ولا
نهاية له (١١٨).

وثانيها : الرأي القائل بتكون السماء وفسادها ، بلا انقطاع . وأصحاب هذا الرأي
يمثلهم هرقليطس وإمبادوقليس . اللذان جعلا العالم دائما لا فناء له ، إلا
أن صورته تستحيل وتتغير مرة بعد مرة من صورة إلى أخرى ، وما يدل
على فساد هذا الرأي ، هو أن العنصر إذا أقبلت بعضها إلى بعض فلم
يتكون منها حالات مختلفة ، بل يكون منها حالة واحدة (١١٩).

وثالثها: قول ديمقريطس بأن السماء متناهية وقابلة للفساد مثل باقى الأجرام (١٢٠).
سلم ديمقريطس مثل لوقيبوس بأن العوالم لا متناهية فى العدد، ومختلفة
فى الحجم . وفى بعضها لا يكون هناك شمس أو قمر، وفى بعضها
الشمس والقمر يكونان أكبر مما هما عليه فى عالمنا. و المسافات بين
العوالم غير متساوية، وفى بعض المراكز توجد هناك عوالم أكثر .
والعوالم تتدهور الواحدة تلو الأخرى ، بواسطة الاصطدام، وأقام
ديمقريطس فكرته عن الفناء النهائى للعوالم، على أساس ما يحدث
للجسم الإنسانى ، فكما أن للعالم ميلا فى الوجود الكونى ، فيجب تماما
أن يمر ويتحلل مرة فمرة إلى ذراته المكونة له ، وهذه الذرات وحدها
هى الأبدية (١٢١). فسلم ديمقريطس بأن السماء والعوالم المختلفة تتركب
من نفس الذرات التى تتركب منها الأجرام الأخرى، من اختلاف الشكل
والوضع والترتيب، مثله فى ذلك مثل السابقين عليه. وعلى أساس ذلك
انتقد أرسطو السابقين عليه، لأنهما لم يميزا بين العالم الأرضى
والسماوى، وجعلوا عناصرهما واحدة .

فيجب أن تكون السماء واحدة لا سماوات ، ولأن تكون كما نرى في حركة دائرية^(١٢٢). وهذا ما أثبتته فيثاغورس ، الذي عد عالم السماء أكمل من عالم الأرض، نظرا لأن حركة السماء دائرية، وحركة الأشياء الموجودة في عالم ما تحت تلك القمر مستقيمة ، فهناك إذن عالمان مختلفان أحدهما أسمى من الآخر^(١٢٣). وذهب الفيثاغوريون أن للسماء ، يمين ويسار ، أعلى وأسفل ولكن يرى أرسطو "أن ما توهمه الفيثاغوريون ، يكاد يكون أكثر ملائمة لطابع الحيوان، وهي فيه بينة ظاهرة ، وتعتبر هذه الصفات عن بدء الحركة، فإن أول حركة النشوء هو الطوف، وأول الحركة الموضعية اليمين وأول الحركة الحسية هو الأمام ، ونطلب هذه الحركات في كل جرم متفلس له في ذاته بدء حركة ، وإذا كانت السماء ذات نفس وفيها ابتداء حركة ، فيكون لها إذا الأعلى والأسفل ، اليمين واليسار ، ولكنها بخلاف ذلك ، لا بدء لها ولا نهاية"^(١٢٤).

.. نقد آراء السابقين المتعلقة (بموضع، شكل، ثبات وحركة) الأرض :

اختلف السابقون على أرسطو، حول موضع الأرض ، فهل تكون في وسط العالم أم في منتصفه ؟ فذهب الشعراء من أمثال (هوميروس وهزiod) وما هو مألوف للعامة : بأن الأرض تكون أسفل العالم . وتصور طاليس أنها قرصا يطفو فوق الماء، في حين رأى إكسيمياندروس أن الأرض تقع في وسط العالم ، كالقرص أو الأسطوانة بينما عند الفيثاغوريين نجدها كروية الشكل وتقع في مركز العالم. وعند ديمقريطس كرة مملوءة بالماء ، وذهب أفلاطون إلى أنها تقع في مركز العالم ملتفة الشكل .

أما قول طاليس بأن الأرض تطفو فوق الماء ، فقد هاجمه أرسطو بقوله " أنه تجاهل أن الماء أيضا لا يثبت ولا يكون في الهواء مطلقا ، لكنه يقوم على شئ

آخر هو موضوع يحمله . ولما كان الماء أخف من الأرض ، فكيف يمكن أن يكون الخفيف تحت الثقيل (١٢٥) ؟!

ولكن توصل طاليس إلى هذه النظرية ، لكي تكون متسقة مع المبدأ الأول وهو الماء ، الذي نشأت منه كل الموجودات . فلو كان الماء في حاجة إلى الأرض لكي يستند عليها ، لكانت الأرض هي المبدأ الأول ، وأدى ذلك إلى انهيار مبدأ طاليس .

خالف الفيثاغوريون السابقين عليهم ، وقالوا إن النار موضوعة في الوسط وإن الأرض هي كوكب من الكواكب ، وإنها تحرك على الوسط وتسير على مسلك مستديراً ، فيكون من سلوكها المستدير الليل والنهار. ويقولون أيضاً بوجود أرضاً أخرى مقابلة لهذه الأرض ويسمونها Antichsona وإنما قالوا بهذا القول ، لأنهم لا يطلبون معرفة علل الأشياء ، والقول فيها من قبل العيان ، لكنهم يقوون العيان إلى بعض الأهواء السالفة ثم يحرصون على إثبات ذلك (١٢٦).

فالقول بأن النار هي مركز العالم يرجع إلى الفيثاغوريين وليس إلى مؤسسها (١٢٧). والأرض غير المنظورة لها قيمة كبرى في النظام الكوني الفيثاغوري. فهي سبب الليل والنهار والخسوف والكسوف، وعند انفصال الأشياء من اللامحدود، اتجهت نحو النار وبتحداها معه، تكون العالم على ذلك النحو السماء الأولى، الكواكب الخمسة، الشمس والقمر، الأرض، والأرض غير المنظورة (١٢٨). ولكن مع صحة النقد الأرسطي للتصور الفيثاغوري ، الذي توصل إلى القول بوجود أرضين ، معتمداً على العيان والتصورات كما هو واضح في النقد الأرسطي. فبان هذا لم ينقص من شأن المدرسة الفيثاغورية وخاصة في مجال الرياضيات بكافة

فروعها ، والإلهيات. مع اعتمادهم على الاستدلال العقلى والبرهان الرياضى ، بدلا من المشاهدة والتجربة كما كان لدى السابقين واللاحقين.

ومنهم من قال إن عمق الأرض واسفلها صار لا نهاية له ، لأن أساسها وجذورها لا نهاية لها . كقول إكسينوفان ، وإنما قال هذا القول لئلا يكون له أشياء يطلب عللها وأسبابها . وقد شنع إمبادوقليس الشاعر على هذا الراى بقوله : " إنك قد خرجت من الحق ، وأثبت من الشئ باطله " . (١٢٩)

انتقد إمبادوقليس ، فى إحدى شذراته ، الفالسين بأن الأرض لا متناهية فقال لو كانت أعماق الأرض والأثير للفسيح لا متناهية ، كما ذهب السابقون بإطلاقهم كلمات عقيمة ، بينما هم لم يروا غير جزء صغير من الكل (١٣٠) وذهب كل من أنكسماتيس وأنكساجوراس وديمقريطس ، إلى أن عرض شكل الأرض هو علة سكونها وثباتها ، لأنها لا تقطع الهواء الذى تحتها . لكنها تطوه وتطفو عليه ، ولا تستطيع الرياح أن تحركها . فنقول إنه على نحو قولهم هذا ليست علة سكون الأرض وثباتها هو عرضها ، ولكن عظمها أخرى أن يكون علة سكونها (١٣١).

اعتنى ديمقريطس مذهب أنكسماتيس فى أن الأرض على شكل القرص المستدير (١٣٢) . لم يكن هذا الراى على صواب ، لأن لوقيبوس هو الذى نادى بكروية الأرض ، ولم يرض ديمقريطس عن هذا الراى . وذهب إلى أن الأرض ذات شكل مستطيل طوله يمثل واحدا ونصفا من عرضه ، وتابع لوقيبوس فى التسليم بأن الأرض تميل ناحية الجنوب لأن الجو هناك أضعف من الشمال (١٣٣).

وينتج عن ذلك خلط أرسطو بين آراء كلا من ديمقريطس ولوقيبوس . وكذلك الخلط بين آراء أنكسماتيس وديمقريطس . فهذا يناسب أنكسماتيس ومبذنه الأول ، أما ديمقريطس فلم يقل بالثقل المطلق ، ولكنه اعتبر الثقل علة داخلية للحركة

العمودية المتجهة إلى أسفل فيما عدا الخلاء . لأن الثقل عنده خاصية مشتقة من الحجم لا يؤثر في الذرات في حالة الخلاء^(١٣٤).

أما أفلاطون فلم يذكر أرسطو اسمه في نقده واقتصر على ما كتبه فقال "ومنهم من قال إن الأرض موضوعة في المركز ، وإنها تتحرك دائرة على الفلك الذي يدعى الفلك الممكد دائما ، كما قيل في الكتاب الذي يدعى تيمايوس"^(١٣٥)

ويوضح النص الأرسطي هنا ، أنهم أثبتوا للأرض حركتين، الأولى ذاتية طبيعية وفيها تخرج عن العالم، وتتمثل في قولهم بحركتها الدائرية والحركة الثانية ، التي تمثل طبيعة الأرض الدائمة ، كباقي الأجرام الأخرى، وهي الحركة القمرية ، وتتمثل في قولهم بوضعها في الوسط (المركز) .

ولكن عندما كتبت تيمايوس ، كان أرسطو لا يزال عضوا في الأكاديمية فكيف كان من الممكن أن يسمى فهم معنى تعليم أسامى من تعاليم أستاذه ؟! وما معنى انتقادات أرسطو؟ فالأرض، على ما يؤكد كتاب السماء ، لا يمكن أن تفرض لها الحركة ، لا في مركزها ولا خارجاً عنها. إذ أولاً لا تكون لها مثل هذه الحركة "حركة طبيعية" . لأن الحركة الطبيعية لغضير الأرض تحمله نحو المركز. ثم إذا قبلنا بحركة مماثلة للأرض، فإنه ينشأ عنها حركتان مختلفتان حركة الأرض وحركة الكرة السماوية. ودمج هاتين الحركتين أو التآليف بينهما قد يظهر حركات على خطوط العرض، وهذا ما لا يحدث أبداً. وهذا ما أثبتته أفلاطون في تيمايوس، على أن الأرض تدور حول محورها ، وفي محاوره فيدون برهن على سكون الأرض وثباتها، علما بأن كل تفسير للظواهر الفلكية في محاوره تيمايوس . مبنى على فرضية سكون الأرض^(١٣٦). فلم يرد أرسطو ، نقد الأرض وحركتها عند أفلاطون وإنما أراد هدم ، المؤلف الرئيسي من أعمال أفلاطون ، الذي يعرض فيه لأرائه الطبيعية . ومع

هذا النقد . نجده قد اتفق مع أستاذه في ثبات الأرض وسكونها وكرويتها وحركتها
القسرية.

٣- نقد أرسطو لتصور السابقين عليه لطبيعة النفس ووظيفتها :

ارتبط البحث في النفس عند أرسطو ، ببحثه عن المعرفة. مما يدل على
تواصل العلوم التي صنفها أرسطو إلى نظرية، عملية وإنتاجية.
ويندرج كتابه الرئيسي في النفس، ضمن الكتب البيولوجية التي صنفها
أرسطو، بالإضافة إلى كتب الطبيعيات الصغرى، وهي متصلة أيضا بالبحث في النفس
وهي ثمان رسائل الحس والحسوس ، الذكر والتذكر، النوم واليقظة ، تعبير الرؤيا
في الأحلام، في الحياة والموت وأخرها رسالته في التنفس^(١٢٧). ويشتمل كتابه في
النفس على ثلاث مقالات. الأولى تمثل عرضا تاريخيا لمذاهب السابقين عليه في
النفس والثانية. يعرض فيها لتعريف النفس وتأييده لها، والثالثة تتناول بالدراسة
الحواس والحس المشترك والعقل والقوى المحركة .

ولعل السبب في إضافة النفس إلى بحوثه الطبيعية، وفي بحثنا هذا لما أكدده
أرسطو من أن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة، وبخاصة علم
الطبيعة، لأن النفس على وجه العموم مبدأ الحيوانات^(١٢٨). ووصف السابقون عليه
النفس بثلاثة صفات هي الحركة والإحساس واللاجسية .

- نقد الفاتلين بأن النفس متحركة :

ذهب السابقون على أرسطو. إلى القول بأن النفس هي المحركة للبدن. فنجد
طاليس قد رأى أن "في حجر المغناطيس نفسا لأنه يجذب الحديد"^(١٢٩) لكي يفسر

حركة الموجودات الحية وغير الحية ، وشبه ألكسيمندس النفس بغير الهواء^(١٤٠) .
وعدها هرقليطس النار الأولى التي تنصف بالجريان الدائم ، أما هيبون فقد وحد بين
الماء والنفس الأولى ، التي تحرك البدن^(١٤١) . وذهب فيلولاوس إلى أن النفس هي
علة التغير وحركة الموجودات^(١٤٢) . واعتبرها كل من ألكساجوراس وديوجين
الأبولوني (الموصطائي) إنها الهواء . ورأى ألكمليون الطيب (الفيثاغوري) أن
النفس خالدة وتنصف بالحركة الدائمة ، كالأجرام السماوية . وورث ديمقريطس عن
لوقيبوس ، التصور العام ، بأن النفس (أى المبدأ الحيوى) ، جسم ، ذلك لأنها من
طبيعة النار ، كما أنها تتألف كالنار من ذرات كروية ، لأنها أكثر الذرات تنقلًا^(١٤٣) .
ورأى أفلاطون أن النفس تحرك نفسها ، وتحرك الجسم أيضا . وهى مبدأ الحياة ،
أى تصور حركات منظمة وموجهة نحو غاية معينة ، فكل ما يحيا ، أى كل ما
يتحرك فى انتظام ، حركته ذاتية^(١٤٤) .

وينطلق أرسطو ، قبل فحص آراء السابقين عليه ، من مسلمة رئيسية وهى
"أن من المستحيل أن يكون للنفس حركة"^(١٤٥) . ويتساءل هل النفس تتحرك بذاتها ؟
أو أن النفس تشترك فى الحركة ؟

فإذا كانت تتحرك بذاتها ، فتكون حركتها طبيعية ، ويلزم عن ذلك أن يكون
لها مक्تا . وفى عالم ما تحت فلك القمر ، لكل عنصر مكان طبيعى يتجه إليه بطبيعته
ويسكن عنده . فالأرض تتجه إلى أسفل ، والنار إلى أعلى والماء والهواء . المكنان
المتوسطان ، فلا يبقى بعد ذلك مكان طبيعى للنفس^(١٤٦) . فليس للنفس حركة طبيعية ،
ويبقى أنها تشترك فى الحركة ولما كان للحركة ثلاثة أنواع وهى النقلة (المكان)
والاستحالة (الكيف) والزيادة والنقصان (الكم) . فإن النفس قد تتحرك بأحدها .
ومادامت النفس تحرك الجسم ، فقد يمكن أن نفترض أنها تحركه بالحركة نفسها

التي تتحرك بها . ولما كان الجسم يتحرك بالنقطة ، فيجب أن تتحرك النفس على هذا النحو أيضاً ، فتنقل إما بكليتها ، وإما بأجزائها . لكن إذا أمكن ذلك ، فقد يمكن كذلك أن تبعد النفس عن الجسم ، وأن تعود إليه ويترتب على هذا أن الحيوانات الميئة ، قد تعود إلى الحياة^(١٤٧).

ويرى أرسطو أن الفالطين بأن النفس محركة ومتحركة في ذات الوقت ، ينتج عن قولهم هذا تناقضات شتى ، منها الجمع بين النفس والبدن ، مع وضعهم النفس في البدن ، دون توضيح علة هذا الجمع ، ومسلك البدن^(١٤٨) . وكذلك الخلط بين ما يتحرك بطبيعته ، وما يتحرك قسراً . وإذا سلمنا بأن النفس تتحرك بالعرض بفاعل خارجي ، فلا يمكن القول بغير تناقض ، بأن النفس هي من جهة محركة بالذات من حيث طبيعتها ، ومن جهة أخرى تتحرك بشئ آخر . ولهذا يسقط مذهب القائل بأن النفس متحركة بذاتها^(١٤٩).

- نقد القائلين بأن النفس مؤتلفه "Harmony":

يذهب أصحاب هذا القول، إلى أن النفس ضرب من الائتلاف ، وهو عبارة عن امتزاج وتركيب بين الأضداد ، والجسم مركب من الأضداد ، ومع ذلك فالائتلاف تناسب ما . ويقال الائتلاف على معنيين: الأول المعنى الرئيسي ، الذي ينطبق على المقادير حين تتحرك ، ويكون لها وضع ، فيدل الائتلاف على تركيب هذه المقادير تركيباً لا يسمح بدخول عنصراً آخر مجانس لها ، والثاني وهو مشتق من الأول ، أن الائتلاف هو التناسب بين الأشياء الممتزجة^(١٥٠) . فيؤدى الائتلاف عامة إلى القول بأن طبيعة النفس مماثلة للبدن ، وأن عناصرها واحدة ، ويعمل على التآليف والتركيب بين العناصر المتضادة . فمن التناقض البين ، الزعم بأن النفس تناسب بين المزيج ، لأن التناسب ليس واحداً في المزيج بين العناصر التي تكون اللحم ،

وتلك التى تكون العظم . ويترتب على ذلك ، وجود نفوس عدة موزعة فى جميع الجسم ، وإذا كانت النفس شيئاً آخر غير الممتزج ، فلماذا إذن تتلاشى فى نفس الوقت الذى تتلاشى فيه ماهية اللحم أو الأجزاء الأخرى للحيوان ؟ وأيضاً إذا لم تكن النفس تناسباً بين الممتزج، فنرفض وجود نفس لكل جزء من أجزاء الجسم ، فما الذى يفسد حين تفارق النفس الجسم^(١٥١)؟

انتقد أرسطو المذهب القائل بأن النفس عبارة عن نغم أو اتسجام بين الأضداد التى تتركب منها النفس - وهو ما يلزم عن مذهبي إمبادوقليس وأفلاطون وهو مذهب فاسد ، لأن النغم عبارة عن نسبة بين الأجزاء التى يتركب منها الشئ أو عن التركيب نفسه ، وليست النفس كذلك ، ثم إن النغم لا يولد الحركة ، بينما النفس مبدأ للحركة عند أصحاب هذا المذهب^(١٥٢).

أى أن أرسطو أراد أن يوقع السابقون عليه فى التناقض ، فأثبت أن النفس ليست مبدأ للحركة ، ولا انتلاف بين العناصر . وذهب كل من ركب النفس من طبيعة العناصر أو المبادئ التى تكون منها العالم ، إلى القول بأن النفس والعقل مركبان ماديان ، كباقي العناصر . والعلة التى يذكرونها، هى أن هذا المذهب يسمح للنفس أن تدرك الموجودات، وتعرف كل واحد منها . على أساس أن الشبيه يدرك شبيهه . فكأنهم يفترضون أن النفس وموضوعاتها شئ واحد غير أن العناصر ليست هى موضوعات النفس الوحيدة . فالنفس تعرف أشياء أخرى كثيرة^(١٥٣). كما ذهب إمبادوقليس أننا نرى الأرض بالأرض ، وبالماء ندرك الماء ، وبالهواء الإلهى ندرك الهواء ، وبالنار ندرك النار، وبالحب ندرك الحب، وبالكراهية ندرك الكراهية^(١٥٤). وقياساً على ذلك فبالنفس ندرك النفس ، ولكن ما هو العنصر الطبيعى، الذى تتكون منه النفس ؟ هل تتكون من الماء أم من النار؟ إذا كانت تتكون من العناصر الأربعة.

فهل كل عنصر على حدة ، يحتوى على جزء منها ؟ ولكننا نرى أنه لما كانت النفس عند إميلياكليس ذات أصل إلهي . فقد أدى به ذلك إلى وضعها في كل عنصر من العناصر الطبيعية ، ليدل على أن النفس هي مصدر المعرفة ، من خلال إدراك العنصر لشبيهه، وأيضاً مصدر الحركة . من خلال مبدأ المحبة والكراهية . وهو في ذلك لا يختلف عن طلائس القائل "بأن العالم مملوء بالالهة " أما أفلاطون ، فالنفس عنده أيضاً ذات أصل إلهي . ويميز في محاوره تيمايوس بين أربع أرواح مختلفة^(١٥٥) " فهناك أولاً . "المبدأ الذي لا يموت في الحيوان المائت" وقد صورته الصانع نفسه ، ليودعه بعد ذلك في أيدي الآلهة الثانوية ، المكلفة بصوغ الأجسام الحية ، والعنصر غير المائت من الروح البشرية مماثل كل المماثلة لروح العالم ، فهو كروى مثلها ، وينطوي على دائرة "الشئ ذاته" ودائرة الآخر^(١٥٦) ففي تيمايوس الروح هي قبل كل شئ مبدأ حركة ، ولكن حركة الروح الخاصة تظهر في تيمايوس على وجهين متباينين جداً . فمن جهة: هي حركة الحى وأداته الجسد ، وهذه الحركة منظورة محسومة تقيدها مجموعة معينة من الأعضاء والوظائف الجسدية . ومن جهة أخرى، هي حركة الفكر الرامية إلى أمور عقلية محضة ، نخالطها ونتعرف عليها . فأى علاقة يمكن أن توجد بين هاتين الحركتين ؟ وكيف يستطيع أفلاطون في محاوره القوانين أن يتكلم عن دوران العقل^(١٥٧) . ولكن ليس من الصحيح أن نعد النفس مقدراً كما قصد في تيمايوس ، أن نفس العالم من الطبيعة التي تسمى بالعقل . فلا شك أنه لا يمكن أن تشبه النفس الحساسة ، أو الغضبية التي ليست حركتها بالنتقلة الدائرية ، ولكن العقل واحد ومتصل ، على نحو التعقل وإذا كان العقل هو الحركة الدائرية ، فالعقل هو الدائرة التي لها هذه الحركة الدائرية ولكن ما هو الموضوع الذي يعقله على الدوام؟ وأيضاً مادامت الحركة الدائرية تتم أكثر من مرة،

فلا بد أن يعقل موضوعه أكثر من مرة . فإذا لم تكن حركة النفس هي جوهرها، فإن حركتها تكون مضادة لطبيعتها . وليس جوهر النفس هو علة الحركة الدائرية، بل بالعرض تتحرك النفس^(١٥٨).

من النص السابق لأفلاطون ، يتضح وجود خلط بين النفس والروح وكذلك بين النفس والعقل . ولكن هل النفس هي الروح !!

رفض أرسطو القول بأن النفس تتحرك دائرياً لأنها تكون مغلقة على موضوع واحد فقط، كما تنطوي الحركة الدائرية ، ولكثرة الموضوعات النظرية والعملية . فتكون حركتها قسراً ، وليست الحركة بطبيعتها .

- نقد القائلين بأن النفس عدد متحرك بذاته :

أنكر أرسطو حجج القائلين بأن النفس عدد متحرك بذاته. وجاء نقده للذين أثبتوا الحركة الطبيعية للنفس ، مقدماً حججاً خمس ، لتفنيد هذا القول مبيناً أن هذا الرأي من أشد الآراء التي عدناها تهافتاً .

ونعرض فيما يلي للاعتراضات التي قدمها أرسطو:

الاعتراض الأول : كيف يمكن تصور وحدة تتحرك^(١٥٩) ؟

يقوم هذا الاعتراض على مسلمة رئيسية وهي أن ما يحرك لا يتحرك وما يتحرك، يلزم أن يكون مكوناً من أجزاء ، فبأي شيء تتحرك هذه الوحدة ؟ وكيف يكون ذلك مادامت بغير أجزاء ، وبغير تباين ؟ ولما كانت النفس عند أصحاب هذا القول تعبر عن وحدة متماسكة ، فيلزم عن ذلك أنها ليست عدداً متحرك بذاته .

الاعتراض الثاني : النفس ليست جسماً يشغل موضعاً :

مادم أنصار هذا المذهب يقولون إن الخط المتحرك يولد السطح ، والنقطة تولد الخط ، فإن حركات وحدات النفس هي أيضاً خطوط ، لأن النقطة وحدة

تشغل موضعاً، ويجب أن يكون عدد النفس عندئذ في جهة ماء، ويشغل موضعاً^(١١٠). فأثبت أنصار هذا المذهب الحركة المكانيّة للنفس، تبعاً لموضوعها الذي تشغله ولما كان المكان مرتبطاً بالشئ أو العدد الذي يحويه^(١١١). فالنفس لا تحرك الموجودات .

الاعتراض الثالث : لا يجب أن تكون النفس المحرك والمتحرك :

يرى أرسطو أننا إذا طرحنا عدد، أو وحدة ، فالباقي عدد آخر والنباتات وكثير من الحيوانات ، على العكس تستمر في الحياة إذا انقسمت ويظهر أن فيها عين النفس . أنه ليس من المهم القول بالوحدة، فله يجب أن يكون في تلك الكمية عدد من النقط يحرك ، وعدد آخر يتحرك كما يحدث في المتصل . ولكن إذا كان المحرك في الحيوان هو النفس فيجب أن يكون كذلك في العدد ، فلا يكون المحرك والمتحرك هما النفس ، بل المحرك فقط وكيف يمكن أن تكون هذه العلة وحدة؟^(١١٢). يفرق أرسطو بين النقطة والوحدة . فلو كانت النفس مماثلة للنقطة ، فكل نقطتين يمكن أن تلاقى إحداها الأخرى لأنه بين كل نقطتين توجد نقطة متوسطة ، وأيضاً يوجد بينهما خط، وفي كل خط توجد نقط ، إلا أنه لا يمكن أن يكون شئ بين أعداد متتالية . فالنفس لا تكون في ذات الوقت محرك ومتحرك، أما الوحدة فهي بخلاف النقطة، فلا يوجد بين الوحدة والأخرى شئ أصلاً^(١١٣). إذا النفس ليست وحدة، ولا مماثلة للنقطة. كما أثبت أنصار هذا القول والنفس أيضاً ليست عدداً يحرك نفسه .

الاعتراض الرابع والخامس : النفس ليست في جميع الأجسام .

إذا كانت وحدات الجسم ونقطه متميزة ، فإن وحدات النفس تكون في نفس المكان .

وإذا كان عدد نقط الجسم هو النفس ، فلماذا لا يكون لجميع الأجسام نفس ؟ فجميع
الأجسام يظهر أنها تحتوى على نقط ، بل عدد لا نهائى منها . وأيضا كيف يمكن أن
تنقسم هذه النقط ، وتحلل عن الأجسام ؟ إن سلمنا بأن الخطوط لا تحلل إلى
نقط^(١٦٤).

انتقد أرسطو قول " إكسينوقراط ^(١٦٥) " بأن النفس عدد يحرك نفسه فأكد
هذا القول ما ذهب إليه ديمقريطس في قوله بأن ما يحرك الذرات هو ذاتها . وليست
علة خارجة عنها . فالنفس عند إكسينوقراط محركة لذاتها ومحركة في ذات الوقت
لمجموعة نقاط الجسم الواحد الذى تشغله . وكما أثبت أرسطو أن المحرك لا يتحرك ،
إذا فهذا القول باطل . وكذلك لو كانت النفس عددا لشغلت حيزاً من الفراغ ، وارتبطت
به وصارت جسماً . ولكنه اعتبر أن النفس جسماً لطيفاً ، فذهب إلى أن حركة
الحيوان تنشأ من النفس . وعلى ذلك فيشغل جسمان نفس المكان^(١٦٦) ، وهما الحيوان
ونفسه ولا يمكن أن يشغل جسمان نفس المكان . إلا إذا كنا متمثلين . وطبقاً لهذا
المذهب ، تكون النفس مماثلة للجسد الذى تشغله .

- نقد القائلين بالتنسخ :

انتقد أرسطو القائلين بانتقال النفس من جسد إلى آخر ، أو من إنسان إلى
حيوان كما ذهب السابقون عليه ، بداية من أورفيوس وفيثاغورس وإمبادوقليس
وأفلاطون وما ينتج عن هذا ، من قولهم بخلود النفس . ويرى أن القول بتنسخ
النفس وانتقالها يؤدى إلى تدميرها وليس إلى خلودها^(١٦٧) . فالنفس هى مبدأ الحياة ،
ووحدة الكائن الحى فى مقابل وحدة اللاهى مثل الأحجار ، وهى تعطى الصورة
للمادة (الجسد) فلا توجد نفس بلا بدن ، ولا بدن بلا نفس^(١٦٨) . بخلاف الذين أغفلوا
الفحص عن الصلة الجوهرية بين النفس والجسد ، ولم يروا سبباً فى القول أن أى

نفس تحد في أى جسد ، ويلزم عن هذا القول محالات عدة ، منها أن القول بأن نفس إنسان ما قد تحل في جسد إنسان آخر ، بل في جسد كلب أو سمك ، أشبه بقول من يزعم " أن فن التجارة قد يحل في مزمار " بينما ينبغي أن يقال أن كل فن يستخدم آتله الخاصة، ولكل نفس جسدها الخاص ، والمناسب لها ^(١٦١) . فليست النفس مفارقة للجسم ، وليس الجسم الذى يفارق النفس هو بالقوة القادرة على الحياة ^(١٧٠) .

ولكن هل قال أرسطو بالمفارقة ؟ قال أرسطو بالمفارقة التى توجد بين قوى النفس، وليست مفارقة النفس للبدن ، أى نادى بمفارقة القوى النظرية ، أى المفارقة العقلية فقط Logos ^(١٧١) . فتوجد جميع قوى النفس فى بعض الكائنات ، وليس فى بعض الكائنات إلا بعض القوى وبعضها الثالث ليس فيه إلا قوة واحدة فقط مثل النبات ^(١٧٢) .

- نقد علل النمو لدى السابقين :

ذهب هيرقليطس إلى أن النار هى العلة التى تنشأ عنها الأشياء وتعود إليها، إنها تفرق وتجمع، وتزيد وتنقص ^(١٧٣) . فالنار هى علة النمو والتغذى ، وسلم إمبردوقليس أن الشبيه يتغذى كما يتولد من الشبيه . ورأى أنكساجوراس وديمقريطس أن الضد يتغذى بالضد مادام لا يفعل الشبيه بالشبيه . ويرى أرسطو أن النار ليست علة بالمعنى المطلق إذ الأولى أن تكون النفس، ذلك أن نمو النار يذهب إلى ما لا نهاية له، مادام هناك وقود، على العكس فى جميع الكائنات الطبيعية يوجد حد وتناسب فى المقدار والنمو وترجع هذه الأمور إلى النفس لا إلى النار، وإلى الصورة وليست الهيولى ^(١٧٤) .

أما من رأى أن الضد يتغذى بالضد ، فقد ذهب إلى أن الغذاء هو الذي ينقل بالمتغذى وليس العكس. فالغذاء يمكن أن يقال على المعنيين لأنه ، من حيث إن الغذاء لم يهضم ، فالضد يتغذى بالضد ، ولكن من حيث إن الغذاء قد هضم فالشبيه يتغذى بالشبيه ، ومن الواضح أن هؤلاء الفلاسفة مخطئون من وجه ، وهو أن الضد يتغذى بالضد ، ومصيبون من وجه آخر ، وهو أن الشبيه يتغذى بالشبيه ، فالذي يتغذى هو الجسم المتنفس ، من حيث أنه متنفس^(١٧٥). ويفرق أرسطو بين ماهية الغذاء وماهية النمو. فالأولى تعتمد على الكم ، والثانية تعتمد على أن المتنفس شخص وجوهر فالغذاء نمو. وللغذاء عوامل ثلاثة . وهى الكائن الذى يتغذى ، وما به يتغذى ، وما يغذيه وهو النفس الأولى^(١٧٦). إذا النفس هى علة النمو ، وليس كما ذهب السابقون .

- نقد أرسطو لتفسير الإحساس لدى السابقين :

ذهب السابقون على أرسطو فى تفسيرهم للإحساس إلى أنه توفر كىفى يحدث فى العضو الحاس بفعل المحسوس . ولكن يعترض أرسطو على هذا . لأن التأثير الفيزيقي لا يكفى وحدة لحدوث الإدراك ، فالإدراك الحسى عملية تتضمن نوعاً من الإدراك والتمييز^(١٧٧). ولذلك أخطأ الطبيعيون الأول عندما ذهبوا إلى أنه لا يوجد أبيض ولا أسود بدون البصر ، ولا طعم بدون الذوق . فإن صح رأيهم من جهة ، فبأنه غير صحيح من جهة أخرى ، ذلك أن الإحساس والمحسوس يقالان على معنيين أحدهما بالقوة ، والآخر بالفعل ، لذلك يصح قول هؤلاء الفلاسفة فى حالة الفعل ، ولكنه لا يصح فى الحالة الأخرى . ويرجع خطأهم إلى حمل الألفاظ على المعنى المطلق ، على حين أنها لا تقبل الإطلاق^(١٧٨). ولقد تمسك أرسطو بحل وسط بين من قالوا أن الإدراك يتم بين الشبيه وشبيهه ، وبين من قالوا أنه يحدث بين الضد

وضده . فذهب إلى رأى يشبه رأيه فى عملية التغذية ، فقال أنه تحول الضد إلى شبيهه وذلك لأن العضو الحاس يتحول إلى حالة تشبه المحسوس ، فاليد تسخن بالحرارة والعين تتلون باللون .

ويختلف الإدراك الحسى عن عملية التغذية، بأنه إدراك للصورة فقط . خالية من مادتها^(١٧٩).

. نقد الثنتين بلن التفكير والعقل نوع من الإحساس :

وحد قدماء الفلاسفة بين الحكم والإحساس . مثل إمبردوقليس وديمقريطس ، بالإضافة إلى آخرين صدقوا على هذه الآراء . فإمبردوقليس على سبيل المثال . يقول "يزيد العقل فى الإنسان بما يقدم إلى الحواس" وأيضاً: "يحصل عند الإنسان دائماً أفكار تتغير" وأوضح بارميندس أيضاً نفس للرأى . عندما قال "وكما أن الأعضاء تمتزج فى كل إنسان ، كذلك العقل يمتزج فى البشر ، وما يسجله البدن ، يكتبه العقل" أى ما يحسه البدن ، يحسه العقل . وهو ذاته ما اعترف به ألكساجوراس ، عندما أخبر صاحبه أننا نترك الأشياء تبعاً لخبرتنا^(١٨٠). ورأى ديمقريطس أن الإحساسات الظاهرة هى الأفكار الصالحة^(١٨١).

فجميع هؤلاء يعتقدون أن التفكير كالإحساس شئ جسمائى، وأن الشئيه يدرك ويفكر بالشئيه . ويترب بالضرورة فى مذهبهم أن جميع الظواهر صادقة، وأن معاسة اللشئيه هى التى تحدث الخطأ . ومن الواضح أن الإحساس والعقل ليسا أمراً واحداً ، ذلك أن أحدهما يشترك فيه جميع الحيوانات ، والآخر عند صغير فقط ، وكذلك لأن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائماً ، على حين أن التفكير قد يكون خطأ كما يكون صواباً^(١٨٢). وفى هذا النص أيضاً يرفض أرسطو مذهب

بروتاجوراس بوجه عام ، لأنه رأى أن الظواهر تكون صادقة وكاذبة في ذات الوقت تبعاً لما يدركه الإنسان . لأنه مقياس كل شيء (١٨٣).

- نقد أرسطو لطبيعة ووظيفة العقل لدى السابقين :

العقل عند أرسطو لا يمتزج بالجسم لأنه يصبح عندئذ ذا صفة محدودة، وقد أصاب من زعم بأن النفس مكان الصور (أفلاطون) على أن هذا لا يصدق على النفس بكيثتها ، بل على النفس العاقلة ، ولا يصدق على الصور بالفعل ، بل على الصور بالقوة . فالعقل بالقوة (المنفعل) مكان الصور (١٨٤). ولو كان بسيطاً ولا منفعلاً كما ذهب أتكسلجوراس . ولا يشارك أى شيء آخر فكيف يعقل إذا كان التفكير انفعالاً ما؟ (١٨٥). ومن ثم فالعقل عند أرسطو ، وأعنى بذلك العقل المنفعل معقولاً كسائر المعقولات ، ممتزجاً بالأشياء، وعندما يفارق العقل الفعال العقل المنفعل بالتجريد ، عندئذ فقط يكون هو وماهيته شيئاً واحداً ، ولا يتميز عن ماهيته ، ولكن يمكن أن نفترض أن أرسطو يقصد مفارقة حقيقية للعقل الفعال ، وأن غاية هذه المفارقة تأكيد سمو العقل الفعال وأزليته (١٨٦). والخطأ عند أرسطو ينشأ عن فساد تركيب العناصر البسيطة التي تتألف منها الأشياء الطبيعية. فليس الخطأ والصواب في قولنا إن محمد أبيض فحسب ، بل كذلك أنه كان أو سيكون ، والمبدأ الذي يوحد كلا من هذه المركبات هو العقل. الذي يتعقل الأشياء المركبة والأشياء اللانقسمة (١٨٧). وليس كما رأى السابقون ، أن الخطأ يرجع إلى الحواس التي نخدعنا، أو كما قال بروتاجوراس أن مصدر الصواب والخطأ هو الإنسان، ولما كان العقل الفعال عند أرسطو، يتعقل الأشياء اللانقسمة . فيأتي بدوره لنقد حجج زينون الإيلي واتباعه من الميغاريين . فقد رأى زينون أنه كيف نعقل كلاً لا منقسماً في زمن منقسم ؟ ونقول أن الجسم المتحرك لن يبلغ إلى غايته إلا أن يقطع أولاً نصف

المصافاة إليها، ونصف النصف، وهكذا إلى ما لا نهاية^(١٨٨). ويخصص أرسطو هذه الحجة بقوله "أن اللانقسم يقال على معنيين : إما اللانقسم بالقوة ، وإما بالفعل ، فليس ما يمنع أن نعقل اللانقسم بالعرض فقط ، لا على نحو اللانقسم بالفعل"^(١٨٩). ويرفض أرسطو أيضا ما ذهب إليه أفلاطون ، بتقسيمه النفس إلى الجزء العاقل والغضبي والشهواني. إذ يظهر عند فحص المميزات التي تقوم عليها هذه الأقسام ، أنه يوجد أجزاء أخرى يفترق بعضها عن بعض أكثر من هذه التي ذكرها أفلاطون . ومنها الجزء الغاذي، للحساس والمتخيل و النزوعي^(١٩٠).

ثانياً: الاتجاه النقدي في مبحث الميتافيزيقا :

عرض أرسطو في المقالة الأولى من كتابه الميتافيزيقا ، لأراء السابقين عليه في العلية ، وتناول آرائهم بالفحص والنقد ، وخاصة نقده لنظرية المثل الأفلاطونية عماد فلسفة أفلاطون ، وإذا اتهم الأساس ، بطلت فلسفة أفلاطون بأكملها .

١- نقد أرسطو لتصور السابقين لمفهوم العلية:

وجد أرسطو أن العطل الأربعة جميعاً قد اعترف بها السابقون عليه بدرجة أو بأخرى ، وفي رأيه أن هذا يدعم مذهبه تدعيماً شديداً . ولكن أينما تكون العلتان المادية والفاعلة مفهومين بوضوح ، فإن السابقين عليه ليس لديهم سوى تصور غامض ومعتم لقيمة العلتين الصورية والغائية^(١٩١).

تصور الطبيعيون أن المبدأ الأول المادي ، هو علّة الموجودات . فرأى طاليس أن الماء هو المادة الأولى التي نشأت عنها الموجودات ، فكل ما يولد يوجد رطباً وذهب طاليس إلى هذا القول نظراً لطبيعة عمله ، حيث كان بحاراً . ولكن قوله بالماء ، قد أغفل عنه ملاحظة العناصر الأخرى ، ولم يجد سوى هيبون^(١٩٢) ليتفق معه على أن الماء هو المادة الأولى ، ولكنه كان في حاجة إلى تفسير حركة الموجودات . فرأى أن العالم مملوء بالآلهة كما ذهب السابقون^(١٩٣) . ورأى أنكسمنديس وديوجين^(١٩٤) " أن الهواء هو مبدأ الموجودات والأجسام ، وذهب هيباسوس^(١٩٥) وهرقليطس إلى القول "بأن النار هي المبدأ الأول" . أما إمبردقليس فقد استخدم العناصر الأربعة بالإضافة للمحبة والكراهية فيكون عدد العناصر ستة . أما أنكسلجوراس فاعتبر عنصر الأجسام المركبة من أجزاء متماثلة ، وجميع المواد

التي كل جزء منها مرادف للكل . فالموجودات غير متناهية^(١٩٦). فقد افترض المفكرون الأول الأيونيون هذه العلة الواحدة فحصب، ويقول أرسطو لكن مع تقدم الفكر وظهور فلاسفة آخرون على الساحة " فإن الشيء نفسه قد أرشدكم" فقد تبين ضرورة وجود علة ثانية لتفسير الحركة وصيرورة الأشياء. غير أن المادة نفسها لا تنتج حركتها، ومن ثم نشأة فكرة للعلة الفاعلة^(١٩٧).

وانصب النقد الأرسطي لهدم آراء السابقين على إبطال المنهج المستخدم في تصورهم للعلة . فقد رأى أرسطو "أنه بحكم طبيعة الموضوع الذي يدور حول مبادئ لا تحتل البرهان ، يعتمد المنهج ، على المماثلة والحنس والاستقراء الذي ليس له قوة برهانية ، فالمفاهيم الميتافيزيقية التي تتصل بالوجود المرفوع إلى ما فوق أجناس الوجود لا تحتل التعريف ، وإنما يمكن فقط توضيح معناها بالمماثلة"^(١٩٨) . وليس كما ذهب السابقون باستخدامهم الانفصال والتركيب وتطبيق ما هو مشاهد ، لتفسير مبادئ الوجود . وقد انتقد أرسطو الطبيعيين الأول والمتأخرين ، لسببين الأول قولهم بالعلة المادية ، والثاني لتحديد مصدر الحركة ، ومع ذلك أيضا لم يصغ تصورهم بشكل منهجي يتصف بالسهولة والثبات^(١٩٩). ثم جاء فيثاغورس ليعن رفضه لما هو محسوس مادي ويعطى تفسيراته الطبيعية. طبقا للصورة الرياضية التي توجد عليها الأشياء . فالأشياء تساوى وتعادل الأعداد^(٢٠٠). وقد قدم أرسطو سبعة انتقادات لنظرية المثل الأفلاطونية يمكن إجمالها في انتقادين أساسيين ، ليشكلا أبرز الانتقادات الأرسطية لميتافيزيقا أفلاطون ويتمثل النقد الأول: في قول أفلاطون- إن المثل قلادة على شرح وتفسير الأشياء الطبيعية، ولكن هذا التفسير ليس كاف كما زعم . ويتضمن هذا النقد أربعة نقاط :

- المثل مجرد فكرة عامضة ، ولا تفسر الوجود الواقعي للأشياء .
 - توصف المثل بأنها أزلية أبدية ، ولا يتاح لها تفسير حركة وتغير الأشياء الواقعية.
 - المثل تكمن نسبيا خلف الموجودات ، سابقة على وجود الأشياء الخاصة ولا يمكنها تفسير الموجودات نفسها ، باختصار المثل هي نسخ الأشياء، وليست عللاً لها .
 - المثل ليست في حاجة إلى مضاعفة وتكرار الأشياء لتفسيرها .
- أما النقد الثاني فيتمثل في أن نظرية المثل لا تفسر العلاقة بين الأشياء والمثل ويتضمن هذا النقد ثلاث نقاط :
- لا يمكن أن يُفسر شئ . من خلال قوله أن الأشياء تكون نسخ أو تشترك في المثل، بقوله أن الإنسان الفرد يشارك مثال الإنسان .
 - إن العلاقة المزعومة بين المثل والأشياء المتمثلة تتصف بأنها لا نهائية .ويقوم هذا النقد على فكرة المشاركة. وطبقا لما ذهب إليه أفلاطون بأن كل كثيرين يشتركون في صفة لهم مثال بعضهم جميعا . فقد رأى أرسطو أنه توجد صفات بين الإنسان الجزئي ومثاله الأول ويقضى هذا مثال ثاني ، كما توجد صفات مشتركة بين الإنسان الجزئي ومثاله الأول والثاني وهو ما يفترض وجود مثال ثالث للإنسان . ويمكن التدرج في هذا إلى ما لانهاية دون مبرر .
 - تفصل نظرية المثل كلية الماهية أو الصورة عن الشئ، وكذلك صورة الشئ عن الشئ ذاته ، ولكن هذا الاختلاف لا يلاحظ إلا في العقل ^(٢٠١) . وتتحصر أوجه النقد الأرسطي ، للمسبقين عليه في أربعة نقاط ، وهي:

(أ) جوهر أو ماهية الأشياء.

(ب) المادة.

(ج) مصدر الحركة أو العلة الفاعلة.

(د) العلة النهائية أو المحرك الأول^(٢٠٢).

ونعرض فيما يلي لأوجه النقد التي قنمها أرسطو ، وخاصة لنظرية الجوهر، ونظرية المثل الأفلاطونية . ولكن هل تعد المثل جواهر كما ذهب إلى ذلك أفلاطون؟

١- نقد نظرية الجوهر لدى السابقين على أرسطو:

يقال الجوهر عند أرسطو على ثلاثة معان:

أحدهما يدل على الصورة، والثاني على الهولي، والثالث على المركب منهما^(٢٠٣). والفعل أو الصورة متقدم على المادة (الهولي) منطقياً وزمنياً وجوهرياً، منطقياً لأن فكرة الوجود بالقوة تتبع فكرة الوجود بالفعل، وزمنياً لأن الوجود بالفعل لا ينبع من وجود بالقوة إلا تحت تأثير وجود آخر بالفعل، مثل الموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقار بالفعل إلا إذا علمه وتربيه موسيقار بالفعل، ولا يمكن أن يوجد بناء إلا إذا وجد عامل البناء ، وجوهرياً لأن الإنسان بالقوة يستمد كل ماهيته من إنسان بالغ بالفعل^(٢٠٤). أما السابقون على أفلاطون فقد رأوا أن الوجود الأول ، هو وجود. المادة ، التي تتصف بأنها أزلية، فعند هوميروس وهزيود لا يوجد إلا العماء في البدء ، ثم تشكل الوجود من خلال الآلهة ، وكذلك عند طاليس وأكسيمانيس وهرقليطس وإمبادوقليس وأكساجوراس ولوقيوس وديمقريطس المادة سابقة على صور الموجودات ، طبقاً للمبدأ الذي نادى به كل منهم ولكن يختلف الذريون في أن الذرات ، تشتمل على حركتها ، وهي ما سميت بالزرعة الآلية. ويمكن النقد الأرسطي في هذا الفرض الذي أغفله السابقون، أما أفلاطون فقد

ذهب إلى أن المثل جواهر تسبق المادة وتنفرد بها ، وينتقد أرسطو هذا القول ، فرأى أن المثل إن وجدت فلن تكون جواهر ، أو موجودات قائمة بذاتها ، وإنما تكون مثلاً للجواهر أو للصفات أو للعلاقات ، ومثال الصفة يكون صفة وليس جوهراً ، ومثال الجوهر لا يكون جوهراً ، لأن الجوهر واحد ، من جهة أخرى فإن المثل الذي يعده الأفلاطونيون جوهراً يعرف بالجنس والفصل ، فالإنسان مثلاً يعرف بأنه حيوان مزدوج الساقين ، وعلى هذا فيكون للإنسان جوهراً ، لذلك يرى أرسطو أن الحد الكلي العام لا يكون جوهراً^(٢٠٥).

ولا ينكر أرسطو أن ماهيات الأشياء جواهر أزلية متحركة ، خارج الأشياء التي هي ماهيات لها . لأن هذا ما يريد أن يثبت صحته ، كل ما هنالك أن الماهية كائنة في الشيء ذاته^(٢٠٦) . وليست مقارنة له .

٣- نقد نظرية المثل الأفلاطونية :

تتضمن نظرية المثل ، فلسفة أفلاطون بأكملها ، متتولاً من خلالها الظواهر السماوية والأرضية ، وقد حاول أفلاطون تفسير كثرة الموجودات ، بإرجاعها إلى مثال واحد فقط ، ولكن ما توصل إليه كان بخلاف ذلك ، فثبتت كثرة من المثل ، ترجع إليها كثرة الموجودات^(٢٠٧) . وتشتمل نظرية المثل على أوجه من القصور والعجز ، والتي حملت أرسطو على نقدها . ومنها ما يلي :

- إنكار الوجود الواقعي للكليات ، واعتمادها على التخويل العقلي . مع رفضها لإمكانية المعرفة العلمية ، والعمل على تفسيرها . وتؤكد الملاحظة على وجود الصور ، ولا يمكننا الاعتناء بأن الصور توجد منفصلة عن الأشياء وإلا كن تفكيرنا لا وجود له^(٢٠٨).

- بطلان الاعتقاد بوجود المثل أو الصور، فنظرية الصور غرضها أن تجعل الشيء المرئى، شئيين^(٢٠٩). ويُشبه أرسطو هنا أفلاطون برجل عاجز عن إجراء العد، بعدد بسيط، وتصور أنه إذا ضاعف العدد فسيكون الأمر أمامه أسهل في العد^(٢١٠). فليس للمثل فائدة، في معرفة الأشياء، ولا تعمل على تفسيرها.
- عدم إمكانية تحقق نظرية المثل، فقد افترض أفلاطون أن المثل ليست محسوسة لكنها في الواقع حسية. وظن أنه يمكن الانتقال من مبدأ ما غير محسوس إلى تفسير الأشياء المحسوسة ولكن لما كان عاجزا عن إيجاد مثل هذا المبدأ، فإن كل ما فعله هو تناول موضوعات الحس وتجريدها عن مادتها وتسميتها مثلاً. ويشبهها أرسطو بالآلهة المشخصة في الديانات الشعبية. ويقول أرسطو: "وكما أن هذه الآلهة ليست سوى أناس مؤلهين، فإن المثل ليست سوى أشياء للطبيعة وقد أضفى عليها الخلود"^(٢١١).
- انتقد أرسطو النظريات ذات الصلة بنظرية المثل.
 - أ- نظرية الموجودات الرياضية التي تصورها أفلاطون متوسطة بين المثل والمحسوسات^(٢١٢). وتتصف مغامرة أفلاطون في قوله بالصور الرياضية، بأنها غير مواتية، لما ذهب إليه الفلاسفة المعاصرون له، بأن الهدف من الدراسة يجب أن يكون من أجل الأشياء الأخرى، ولا يقتصر البحث على الأعداد المجردة^(٢١٣).
 - ب- "لو كانت الصور هي الأعداد، فكيف يمكننا القول بالعلل؟ كما ذهب أفلاطون إلى أن وجود الأشياء يكون مماثلاً للأعداد، وعلى ذلك يكون العدد واحد هو الفرد وعدد آخر هو سقراط، وآخر هو محمد، ويكون محمد، ليس فرداً، ولكنه نسبة

عددية من العناصر ، وكذلك تعد المثل نسبة عديدة من العناصر، ويختفى الوجود الواقعي للأفراد والموجودات ، ولا يبقى إلا النسب العددية ^(٢١٤).

ج- نظرية الأعداد الرياضية ، التي أنزلها سيبيوس ^(٢١٥) منزلة الموجودات العليا ^(٢١٦)، فلو كانت الأعداد متماثلة مع الموجودات العليا . لكن لدينا نوعين من الأعداد. الصور والأعداد الرياضية ، ولما كانت الأشياء تعبر عن امتزاج العناصر، وكانت الأشياء مماثلة للأعداد، إذا الأعداد أيضا تتكون من امتزاج العناصر وكذلك مثل أفلاطون أيضا تتكون من امتزاج العناصر. فالصور ما هي إلا محسوسات ^(٢١٧).

د- نظرية الأعداد المثالية لدى إكسينوقراط.

لا يضيف هذا النقد شيئا جوهريا للنقد الأساسي، الذي قدمه أرسطو لنظرية المثل ، ويبدو أن الاختلاف في الطبيعة بين الماهية الرياضية ، وماهية المثل ، هو نقطة الانطلاق لنقد معاكس لذلك الذي وجهه إلى المثل ، وهذا الطابع الاعتباري الصرف الذي ينوه به أرسطو بوجه خاص ، لدى أنصار الأعداد المثالية ، للعلاقة بين العدد والشئ المكلف هذا العدد بتفسيره ^(٢١٨)، من حيث كونه وفساده . بمعنى إذا فسد الشئ المكلف العدد بتفسيره ، فهل هذا يعني فساد العدد؟!

هـ- تتمثل أقوى الحجج التي قدمها أرسطو لنقد نظرية المثل ، فيما يسمى بحجة الإنسان الثالث . وهي قائمة على الفصل التام بين المثل والموجودات ولكن سبق لأفلاطون أن انتقد نظرية المثل ، وخاصة حجة الإنسان الثالث (في محاضرة بارمنيدس فقرة ١٣٤) ويبدو من هذا النقد ، أن يكون أفلاطون قد عرف توايا أرسطو لكن الشئ الذي لا يمكن شرحه ، هو تجاهل أرسطو تماما لنقد أفلاطون لفصل المثل ^(٢١٩).

إن معظم انتقادات أرسطو لنظرية المثل، وخاصة حجة الإنسان الثالث غير صحيحة ، ولكنها تبين أهم مواطن الضعف في الفلسفة الأفلاطونية، وهي عجزها عن تقديم تفسير كاف، لكيفية العلاقة بين نظرية المثل، وعالم الأشياء الفردية المحسوسة^(٢٢٠). ويتمثل النتيجة النهائية لنقد أرسطو، في تحويله نظرية المثل إلى أداة لدراسة الطبيعة، وأن المثل أو الأشكال، بالنسبة لأرسطو لا توجد منفصلة عن الطبيعة، بل تتجسد في الطبيعة، وليس لها وجود آخر. وجعل هذا النقد من الميسور مرة أخرى قيام علم الطبيعة واستطاعة المثل أن يمدنا بالمعرفة عن الظواهر^(٢٢١).

تعقيب :

يتضح من العرض السابق أن النقد شكل بالنسبة لأرسطو ، منطلقا أساسيا لتمهيد طريق البحث من الإشكاليات التي أثارها السابقون عليه، ولم يقدموا لها حولا تتفق مع العقل أو الملاحظة والمشاهدة التي تمثل المحك الرئيسي في نقده للسابقين عليه . ومع ذلك لم يكن الدافع لنقد السابقين هو الذى شكل موسوعية أرسطو . لأنه كان ينطلق من مسلمات إلى نقد السابقين ، فنجد مثلا تعريفه للطبيعة بأنها مبدأ الحركة والسكون لينتقد القائلين بالثبات فقط ، وكذلك الصيرورة عند هرقليطس علما بأنه لم يطلع على أصول الفلسفة الهيرقليطية ، ويبدو أنه أطلع على ما ذهب إليه أفراطيلوس ، الذى عبر عن الجانب السلبي فقط من فلسفة هرقليطس ، الذى رفض أن يدون فلسفته .

ويتصف النقد الأرسطى فى مبحثى الطبيعة والميتافيزيقا، بأنه كان معبرا عن المفهوم الصحيح للنقد، الذى يشتمل على السلب والإيجاب، وخاصة فى نقده لطاليس وأنكسيمندروس، وأنكساجوراس وديمقريطس ، وفى نفس الوقت يمثل النقد بالنسبة لأرسطو جاتبا ، لظهور العداء الذى يكنه لأفلاطون ولم يعتمد أرسطو على نقد وهم آراء أستاذه فقط ، ولكن ذهب بالنقد والهدم ، إلى الآراء التى تمثل جذور وأصول الفلسفة الأفلاطونية، علما بأن رد أرسطو الفكرة إلى أصولها ، يمثل فهمه الصحيح لمعنى النقد الذى يعتمد على فحص الآراء وتأصيلها . وهو ما اعتمد عليه فى نقد الفلاسفة الطبيعيين، بخصوص الجوهر المادى والحركة ولواحقها ومبادئ الطبيعة ولكن جاء نقده للفيثاغورية وقولها بالأعداد من خلال نقده لأفلاطون ، فى قوله بأن الأعداد تتوسط المثل والمحسوسات علما بأنه لم يفرق فى نقده بين فيثاغورس

وأتباعه. وانتقد النحلة الأورفية وأسرارها وفيثاغورس وإمبادوكليس في قولهم بخلود النفس ، من خلال نقده أيضا لأفلاطون .

وانتقد مفارقة المثل، مع تقديمه حجة الإنسان الثالث ، والذي سبقه أفلاطون في إثباتها، ويدل ذلك على عدم إطلاع أرسطو، على آراء أستاذه أثناء حضوره في الأكاديمية . أو تكراره للنقد ليتيح له الفرصة في تعدد أخطاء أفلاطون. والذي لم يكتف بنقده فقط ، ولكن وجه

نقده أيضا لأعضاء الأكاديمية ورئيسها التالي لأفلاطون ، وهو سيبوسيوس .

ويمكننا أن نتبين من ذلك أن أرسطو قد اعتمد في نقده على ضريين أساسيين هما: النقد الاستبعادي المبرر ويتمثل ذلك في إثباته تهاافت النظريات السابقة عليه وتبرير صحة وجهة نظره، وأما الضرب الثاني: يتمثل في مصادرة بعض أوجه الاتفاق التي وردت في كتابات السابقين عليه وحاول بمهارته وضع نتائجهم مقدمات لبناء تصورهِ للطبيعة والميتافيزيقا.

جواشي الفصل الثالث

- (1) W.D. Ross, Aristotle with Anew introduction , By JOHN.L. Aekrill, Routledge . New fetter Lane . London 1996 p, 65 .
وايضاً د/ أميرة حلمي مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٢٩٧ .
- (٢) * إن تعريف أرسطو للطبيعة على هذا النحو يعكس رؤيته العلمية للموجودات، فهو لم يفصل في كتابه بين الموجودات المتحركة وغير المتحركة، بل قام بهذا الفعل شراحه.
- (٣) أرسطو . السماح الطبيعي . ترجمة عبد القادر قنيني . دار أفريقيا الشرق، ط١، بيروت ١٩٩٨، م٣، ف١، ٢٠٠، ب، ص ٢٠-٢٤، ص ٧٢ .
- (٤) نفس المصدر م١، ف٢، ١١٨٥، ص ١٢-١٤، ص ١٤ .
- (٥) نفس المصدر م١، ف٢، ١١٨٥، ص ١٣ .
- (6) Eugene. Freeman , Aristotle on his predecessors, Translated with notes and introduction , by A. E. Taylor chicago , New York 1969 , p 37 .
see Also . John . Burnet , Early Greek philosophy, p . 192.
- (٧) أرسطو . السماح الطبيعي، م١، ف٣، ١١٨٦، ص ١٧ .
- (٨) نفس المصدر: م١، ف٣، ١١٨٦، ٢٢-٢٢، ص ١٧-١٨ .
- (٩) نفس المصدر: م١، ف٣، ١١٨٦، ١-٤، ص ١٨ .
- (١٠) نفس المصدر: م٥، ف١، ٢٢٥، ٣٥-٣٨، ص ١٥٤ .
- وايضاً د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٢٦٧ .
- (١١) نفس المصدر: م١، ف٣، ١١٨٦، ٦-١١، ص ١٨ .
- (١٢) نفس المصدر: م١، ف٣، ١١٨٦، ١٢-٢١، ص ١٩ .
- (١٣) أميل برييه تاريخ الفلسفة، ج١، الفلسفة اليونانية، ص ٢٥٧ .
- (١٤) أرسطو . سماح الطبيعي م٥، ف٢، ٢٢٥، ١٠-١٢، ص ١٥٥ .
- (15) W.D. Ross , Aristotle , university PAPERBACKS . Met Huen. London, 1964, p. 82.
- (١٦) أرسطو . الطبيعة ج٢، ترجمة إسحق بن حنين مع شروح كل من ابن السمع، ابن عدى ومثى بن يونس وابن الفرج بن الطيب . حققه وقدم له د/ عبد الرحمن يدوي . الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٥ م، ص ص ٦٢٨-٦٢٩ شرح يحيى وأبو علي .

- (١٧) أرسطو السماع الطبيعي. م، ٦، ٢، ٢٢٣، أ، من ٢١، ص ١٨٢.
- (١٨) نفس المصدر: م، ٦، ٩، ٢٣٩، ب، من ١٤ - ٢٩، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.
- (١٩) نفس المصدر: م، ٦، ٩، ٢٣٩، ب، من ٥ - ٨، ص ٢٠٦.
- (20) W.D. Ross, OP . cit , p. 81 .
- (٢١) أرسطو السماع الطبيعي، م، ٦، ٩، ٢٤٠، أ، من ٥ - ٩، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.
- (٢٢) * أبو الفرج عبد الله بن الطبيب. اشتهر ببغداد في النصف الأول من القرن الحادي عشر. وكان معاصراً للرئيس ابن سينا وكان يحد علمه في الطب. شرح معظم كتب أرسطو المنطقية والطبيعية. وسماه الشهرستاني أبا الفرج المفسر. أنظر د/ محمد فتحي عبد الله . مترجموا وشرح أرسطو عبر العصور، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط١، إسكندرية ٢٠٠٠ ص ١٨٣ - ١٨٦ .
- (٢٣) أرسطو الطبيعة، ج٢، م، ٦، ٩، شرح أبو الفرج بن الطبيب ص ٧٢٠ - ٧٢٢.
- (24) Richard Mckeon, introduction to Aristotle , the Modren library , New York , 1974 , p. 112 .
- (٢٥) أرسطو . السماع الطبيعي. م، ٥، ٢، ٢٢٦، ب، من ٨ - ١٤، ص ١٥٨.
- (26) Jonathan Barnes , Aristotle , Cambridge university press New York 1995 , p. 119 .
- (27) D. J. Allan, The philosophy of Aristotle, Oxford university press, New York, 1970 pp. 25 - 27.
- (٢٨) أرسطو . المصدر السابق. م، ٨، ١، ٢٥٠، ب، من ١١ - ١٣، ص ٢٣١.
- (٢٩) نفس المصدر: م، ٨، ٣، ٢٥٣، ب، من ٥ - ١٤، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.
- (٣٠) نفس المصدر: م، ٦، ٤، ٢٣٤، ب، من ١٠ - ٢١، ص ١٨٨.
- (31) Aristotle. Metaphysics, translated by Richard Hope. With an analytical index of technical terms, The university of Michigan press New York 1989.
- (32) John. Herman Randall,. Aristotle. Columbia university press. New York 1893. P. 201.
- (33) Aristotle. OP. Cit. Book zeta 1029 a. 20a p. 133.
- (٣٤) أرسطو السماع الطبيعي. م، ١، ٦، ١٩١، أ، من ٢ - ٧، ص ٣٤.
- (٣٥) نفس المصدر: م، ٨، ١، ٢٥١، أ، من ٨ - ٢٤، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

- (36) f. m. Cornford, . Before and After Socrates , P. 105 .
(37) د/ أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية: قبل سقراط ص ٢١٩ .
- (38) Aristotle . De Anima , B1 CH3406a – 4 – 5 p see also Thomas kiernaa – Aristotle Dictionary . introduction section by theodore iames , peterowen London , 1962 P. 353 .
(39) أرسطو . السماع الطبيعي . م ، ف٢ ، ٢٥٢ ، ب س ٩ – ١١ ، ص ٢٣٧ .
(40) نفس المصدر : م ، ف٢ ، ٢٥١ ، أ س ١٣ – ١٤ ، ص ٢٣٢ .
(41) نفس المصدر : م ، ف٢ ، ٢٥٣ ، أ س ٧ – ٣ ، ص ٢٣٨ .
- (42) Aristotle , Eudemian Ethics . 122. P, 26 .
see Also . Thomas Kiernan , OP. Cit P. 351 .
(43) أرسطو . المصدر السابق . م ، ف٢ ، ١٢٠٨ ، أ س ٣٧ ، ص ٩٩ .
(44) نفس المصدر : م ، ف٢ ، ١٢٠٨ ، ب س ٢٧ – ٣٨ ، ص ص ١٠٠ – ١٠١ .
(45) نفس المصدر : م ، ف٢ ، ١٢٠٩ ، أ س ٤ – ٧ ، ص ١٠١ .
(46) د/ ملحد فخرى . أرسطو " المعلم الأول " الألفية للنشر والتوزيع ط٢ بيروت ١٩٧٧ ص ٤٥ .
- (47) W.D. Ross . Aristotle , P, 85 .
(48) أرسطو . السماع الطبيعي م ، ف٢ ، ٢٠٩ ، ب س ٥ – ٢ ، ص ١٠٣ .
(49) د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص ٣٠٩ .
(50) أرسطو . السماع الطبيعي: م ، ف٢ ، ٢١٠ ، أ س ٥ – ١١ ، ص ١٠٤ .
(51) أفلاطون . تيمايوس وكريتيلس . ترجمة الأب فؤاد جرجس بريارة . تحقيق وتقديم . البيريفو . منشورات وزارة الثقافة والسليحة والإرشاد القومي . دمشق ١٩٦٨ ، ص ٩٦ : ٩٨ .
(52) أفلاطون . تيمايوس : ص ٩٧ .
(53) أرسطو . المصدر السابق : م ، ف٢ ، ٢١٣ ، أ س ١٩ – ٢٤ ، ص ١١٧ .
(54) نفس المصدر : م ، ف٢ ، ٢١٣ ، ب س ٢٢ – ٢٧ ، ص ١١٩ .
- (55) B. A. G. Fuller . A history of philosophy. p. 183 .
(56) أميل برهيه . تاريخ الفلسفة ، ج١ ، الفلسفة اليونانية ، ص ٢٧٢ .
(57) د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص ٣١٠ .
(58) أرسطو . السماع الطبيعي: م ، ف٢ ، ٢١٦ ، أ س ٢١ – ٢٦ ، ص ١٢٧ .
- (59) John Herman Randall. Aristotle , P. 194 .

- (٦٠) أرسطو. السماع الطبيعي: م، ٤، ٩، ٢١٧، س ٥ - ٩، ص ١٢٩ .
- (٦١) نفس المصدر: م، ٤، ١٠، ٢١٨، س ٢ - ٤، ص ١٣٣ .
- (٦٢) نفس المصدر: م، ٤، ١٠، ٢١٨، س ٥ - ٩، ص ١٣٣ .
- (63) Plato. Timaeus. Translated by. Reginald. E. Allen. From. Greek Philosophy . Thales to Aristotle. 38a P. 275.
- (٦٤) أميل برهيه . المرجع السابق: ج، ١، ص ٢٧٥ .
- (٦٥) أرسطو . السماع الطبيعي م، ٤، ١١، ٢١٩، ص ١٣٦ .
- (٦٦) د/ أميرة مطر . المرجع السابق . ص ٣٨٠ .
- (٦٧) أرسطو . المصدر السابق: م، ٣، ١، ٢٠٠، س ٢٢ - ٢٤، ص ٧٢ .
- (68) Aristotle , Metaphysics , Book zeta . 103o b. 10 - 12 .
- (٦٩) أرسطو . السماع الطبيعي . م، ١، ٢، ١٨٥، س ١١ - ١٩، ص ١٥ .
- (70) Aristotle , physics , Tranlated by J. L. Ackrill . university . Press New Jerisy . in America . 1987 . book I . Ch. 5. 188a. 20 - 22 .
- (71) Ibid., Book I Ch2. 186a . 2 - 4 .
- (٧٢) أرسطو . السماع الطبيعي . م، ١، ٢، ١٨٥، س ٢٥ - ٢٢، ص ١٦ .
- (73) Kathleen. Freeman. Ancillato the pre-Socratic philosopher. frag. Nl. 2 - 71 P. 139.
- (٧٤) أرسطو. السماء والأثار الطوية. ترجمة يحيى بن البطريق. حققه وقدم له د/ عبد الرحمن بدوي . الدار القومية للطباعة والنشر. سلسلة دراسات إسلامية. (٢٨) القاهرة، ١٩٦١، م، ٣، ٣٠٤، ص ٣٣٧ .
- وأيضاً :
- Aristotle. on the heavens. translated by. J. L. Ackrill prin ceton university press . New Jersey of America, 1987 . Book 3 Ch6 P 22 - 24 .
- (75) Ibid , Book 3. Ch6 304 b. 25 - 27 .
- (٧٦) أرسطو . الكون والفساد . ترجمة إلى الفرنسية يارتملى سلتهلير . ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد . الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٣٢، ١، ١، ص ٩٢ .
- وانظر أيضاً :

Aristotle. On Generation and corruption. translated. by. J. L. Ackrill. Princeton university press New Jersey of america 1982 BookI Ch3. 317a. 30 – 35

(٧٧) أرسطو. السماع الطبيعي م١، ف٤، ١٨٧، م١٤، ١٨، ص ٢١

(٧٨) أرسطو. الكون والفساد، م١، ب٢، ص ٩٥.

(٧٩) د/ أميرة مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ١٩٥.

(٨٠) أفلاطون. طيمائوس. ف٤، ٣٥، ص ٥٨.

(٨١) أرسطو. السماء والأثار العلوية. م٣، ٣٠٠، ص ٣١٣.

(٨٢) د/ أميرة مطر. المرجع السابق: ص ٧٣.

(83) J. L. Ackrill. Aristotle the philosopher, Oxford university press oxford, 1981, P. 100.

(84) Aristotle. Metaphysics. Book Alpha. 986b & 1020a.

(85) Ibid. Book Alepha. 987b. 2 – 4.

(٨٦) د/ ماجد فخري. تاريخ الفلسفة اليونانية (من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس). دار العلم للملايين، ط١، بيروت ١٩٩١، ص ٣٠.

(87) Eugene Freeman, Aristotle on his Predessors. P. 92.

(٨٨) أفلاطون. طيمائوس ٩٨، ص ٧٣.

(89) Harold cherniss, Aristotle Criticism of Plato and the academy vol I. Oxford university press. London. 1944. P. 165.

(90) Ibid, Vol., I P. 106.

(٩١) أرسطو. المصدر السابق. م٤، ٣٠٨، ص ٣٦١ – ٣٦٢.

(٩٢) أفلاطون. طيمائوس. مقامة المحقق ص ٣٦ وتطبيقه، ص ١١٥ – ١١٦. وانظر أيضا :

Burnet . Early Greek Philosophy . P. 284 : 303 .

(٩٣) أرسطو. السماع الطبيعي. م١، ف٤، ١٨٧، م١٤، ٢٠، ص ٢١.

(٩٤) أرسطو. الكون والفساد. م١، ب١، ص ٩٢ – ٩٣.

(٩٥) نفس المصدر. م١، ب٢، ص ٩٦.

(96) Glanville Downey, Aristotle "Dean of Early science" "Franklin Watts, Press, New York, 1962, P. 22.

- (٩٧) أرسطو . السماء الطبيعي، م ١، ف ٤، ١٨٨ ب ٥ - ٨، ص ٢٣ .
- (٩٨) نفس المصدر: م ١، ف ٥، ١٨٨ ب ٥ - ٢٩، ص ٢٧ .
- (٩٩) يوتراندريسل . تاريخ الفلسفة الغربية ك ١ ص ١١٢ .
- (100) J. L. Ackrill . OP. Cit , P. 96 .
- (101) Eugne Freeman , OP. Cit , P. 33.
- (١٠٢) أرسطو . السماء والآثار العلوية م ٣، ٢٠٣ ب ٣ - ١٥، ص ٨٣ .
- (١٠٣) أرسطو . الكون والفساد ك ١، ب ١٠، ف ٥، ص ١٦١ .
- (104) R. J. Hankinson, philosophy of science , from the combridge companion to Aristotle , Edited by . Jonathan Baines P. 110 .
- (١٠٥) أرسطو الكون والفساد ك ١، ب ٨، ف ٤، ص ١٤٦ .
- (١٠٦) نفس المصدر: ك ١، ب ٢، ف ٢، ص ٩٥ .
- (107) B. A. G. Fuller . OP. Cit , P. 183 .
- (١٠٨) أرسطو . السماء والآثار العلوية . م ٣، ٣٠٣ أ ٤ - ١٤، ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .
- (١٠٩) نفس المصدر: م ٣، ف ٤، ٣٠٣ ب ٥ - ٢٨، ص ٣٣١ .
- (١١٠) أرسطو . الكون والفساد . ك ١، ب ٢، ف ٤، ص ٩٦ .
- (١١١) نفس المصدر: ك ١، ب ٧، ف ٢، ص ١٣٧ : ١٤٠ .
- (112) John Herman Randall . OP . Cit . PP. 208 - 209 .
- (113) Glanville Downey , Aristotle , " Dean of early science " P. 78 .
- (١١٤) أرسطو . السماء الطبيعي م ١، ف ٦، ١٨٩ ب ٥، ص ٣٠ .
- (١١٥) أرسطو . السماء والآثار العلوية م ١، ٢٧٩ ب ٥، ص ٢٢ - ٢٧، ص ١٩٦ - ١٩٧ .
- (116) Kathleen Freeman . OP. Cit Frag . 17, P. 5 .
- (١١٧) أرسطو . المصدر السابق م ١، ٢٨٣ ب ٥، ص ٢٢ - ٣٤، ص ٢٢٣ .
- (١١٨) نفس المصدر م ١، ٢٧٠ أ ١، ص ٢٣ - ٢٦، ص ١٤٠ - ١٤١ .
- (١١٩) نفس المصدر: م ١، ٢٨٠ أ ١، ص ١٥ - ١٧، ص ٢٠٠ .
- (120) John Her man Randall , Aristotle , P. 153 .
see also D. J. Allan , the philosophy of Aristotle , P. 38 .
- (١٢١) د/ علي سامي النشار وآخرون . ديمقريطس . ص ٥١ : ٥٤ .

(122) Aristotle , De Anima 277a , 10 – 11 and 272b 14.

See also . Thomas kiernan . OP . Cit P. 292

(١٢٢) د/ أحمد فؤاد الأهواني . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ٩٠ .

(١٢٤) أرسطو . السماء والأثر الطوية . م ٢ ، ٢٨٥ ، ص ٥ – ٢٦ ، ص ٢٢٨ – ٢٣٢ .

(١٢٥) نفس المصدر: م ٢ ، ٢٩٤ ، ص ٤٤ – ٤٧ ، ص ٢٨٣ .

(١٢٦) نفس المصدر: م ٢ ، ٢٩٣ ، ص ٢١ – ٢٦ ، ص ٢٧٧ .

(127) B. A. G. Fuller . OP. Cit , P. 46 .

(١٢٨) د/ علي سامي النشار . ديمقريطس ص ٣٠٦ .

(١٢٩) أرسطو . نفس المصدر م ٢ ، ٢٩٤ ، ص ٣٩ – ٤٣ ، ص ٢٨٣ .

(130) Kathleen freeman . Ancilla to the pre-socratic philosophers frag. n 39 P. 57 .

(١٣١) أرسطو . السماء والأثر الطوية . م ٢ ، ٢٩٥ ، ص ٣ – ٦ ، ص ٢٨٦ .

(١٣٢) برتراند رسل . تاريخ الفلسفة الغربية . ك ١ ص ٦١ .

(١٣٣) د/ علي سامي النشار . ديمقريطس ، ص ٦٠ .

وأيضا : B. A. G. Fuller . OP. Cit . P. 91 .

(١٣٤) د/ علي سامي النشار . نفس المرجع . ص ٣٥ .

(١٣٥) أرسطو . السماء والأثر الطوية ، م ٢ ، ٢٩٢ ، ص ٣٣ – ٣٧ ، ص ٢٨٠ .

(١٣٦) أفلاطون . طيمائوس . تحقيق وتقديم البييريفو ص ٨٦ – ٨٩ .

وأيضا . أفلاطون . فيدون ٩٩ ، ص ٢٤٣ .

وفيها يعرض لشخصية أسطورية ، وهي شخصية أطلس ، أحد الصلابة ، الذي يحمل على كتفيه

أعمدة السماء ، ويمنعها من الانطباع على الأرض تطبق المترجم . هامش ص ٢٤٣ .

(١٣٧) د/ محمد فتحى عبد الله . مترجم وشرح أرسطو عبر العصور ص ١٠ .

(١٣٨) أرسطو . النفس . نقله إلى العربية د/ أحمد فؤاد الأهواني ، راجعه على اليونانية الأب جورج

شحاتة فتواتى . دار إحياء الكتب العربية . عيسى البابى الحلبي وشركاه ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٤٩ ،

م ك ١ ، ف ١ ، ٤٠٢ ، ص ٥ – ٧ ، ص ٣ .

(١٣٩) نفس المصدر: ك ١ ، ف ١ ، ٤٠٥ ، ص ٢٠ – ٢١ ، ص ١٤ .

(140) Anaximenes , Frag N. I. P. 19 . Fram . Ancilla to the presocratic

philosophers .

(141) Hippon . Frag . N. 4 P. 72 .

(142) Philolaus . Frag . N. 21 . P. 77 .

- (١٤٣) د/ على سامي النشار . ديمقريطس، ص ٦٧ .
(١٤٤) أفلاطون . طوماوس ٥٧، ص ٢٣ - ٢٦، ص ١٢٣ .
(١٤٥) أرسطو . المصدر السابق ك، ١، ف، ١، ٤٠٦، و، ص ٢٠ - ٢١، ص ١٧ .
(١٤٦) نفس المصدر: هامش ١، تطبيق تريكو، ص ١٨ .
(١٤٧) نفس المصدر: ك، ١، ف، ١، ٤٠٦، ظ، ص ٥ - ١٠، ص ١٩ .
(١٤٨) نفس المصدر: ك، ١، ٤٠٧، ظ، ص ١٥ - ١٧، ص ٢٣ .
(١٤٩) نفس المصدر: ك، ١، تطبيق تريكو، ص ١٩ .
وأيضا :

Renford Bambrouch . The Philosophy of Aristotle , New translations by A. E. Wardman and J. L. Creed . Library of congress, New York . 1963 P.240.

- (١٥٠) نفس المصدر: ك، ١، ف، ٢، ٤٠٨، و، ص ٥ - ١٠، ص ٢٥ .
(١٥١) نفس المصدر: ك، ١، ف، ٢، ٤٠٨، و، ص ١٥ - ٢٥، ص ٢٥ - ٢٦ .
(١٥٢) د/ ملجّد فخري . أرسطو، ص ٦٣ .
(١٥٣) أرسطو . النفس ك، ١، ف، ٢، ٤٠٩، ظ، ص ٢٠ - ٢٧، ص ٣٢ .

(154) Empedocles , Frag . N. 109 P. 63 .

- (١٥٥) * صنف أفلاطون النفوس في أربعة درجات:-
١- المبدأ الذي لا يموت في الحيوان المقت. وتقع في الجمجمة.
٢- النفس السفلى وهي من صنع الآلهة النقية. وتقع في كل من الرقبة فما دون.
٣- تجسد النفوس نتيجة العقاب الإلهي. وتقع في الجسد.
٤- التقمص. وهو النفس المقتة. واتصالها بالبدن المقت. وهو يحدث نتيجة لفعل إرادة الآلهة.
انظر: أفلاطون تيمايوس، ص ١٢٣: ١٢٩.
(١٥٦) أفلاطون . تيمايوس، ق، ٧، ٤١، ٤٢، ٤٣، ب، ص ١٢٤ .
(١٥٧) نفس المرجع . تطبيق البيروني، ص ١٢٨ .
وأيضا . محاورات القوانين ك، ١٠، ٨٩٣، ش، ٨٩٦، أ، ص ٤٥٨ - ٤٦٣ .
(١٥٨) أرسطو . النفس، ك، ١، ف، ٢، ٤٠٧، و، ص ٥ - ٢٠، ص ٢١ - ٢٢ .
(١٥٩) نفس المصدر: ك، ١، ف، ٢، ٤٠٩، و، ص ١ - ٤، ص ٢٨ .

- (١٦٠) نفس المصدر: ك١، ٢، ٤٠٩، ٥، ٨، ص ص ٢٨-٢٩ .
- (161) W.D. Ross . Aristotle . P. 85 .
- (١٦٢) أرسطو . النفس، ك١، ٢، ٤٠٩، ٥، ٩، ١٩، ص ٢٩ .
- (١٦٣) أرسطو . السماع الطبيعي، م٥، ٣، ٢٢٧، ٢٥-٣٢، ص ١٦١ .
- (١٦٤) أرسطو . النفس، ك١، ٢، ٤٠٩، ٢٣-٣٠، ص ص ٢٩-٣٠ .
- (١٦٥) * إكسينوقراط . هو ثقي خلفاء أفلاطون على الأكاديمية . وتولى رئاستها على مدى ربع قرن من الزمان أي ما بين ٣٣٩ - ٣١٤ ق.م، وهو مواطن مدينة خالقيدونيا بآسيا الصغرى تأثر بالفلسفة الفيثاغورية في تفسيره للوجود ، وقال أن الأعداد قد نشأت عن مبادئ الواحد اللانقسم والثلاثي المنقسم وقد استبدل الأعداد بالمثل . وأهم ما ينسب له تقسيمه للفلسفة إلى ثلاثة أجزاء رئيسية ، الجدل والطبيعيات والأخلاق . وهي القسمة التي سادت العصر الهلنستي . د/ أميرة حلمي مطر . إكسينوقراط . معجم أعلام الفكر الإغريقي . تصدير د/ إبراهيم منكور المجلد الأول الهيئة المصرية العلمية للكتاب، القاهرة ١٩٨٤، ص ٦٥٣ .
- (١٦٦) نفس المصدر، ك١، ٢، ٤٠٩، ٢، ٥، ٣٠، ص ٣٠ .
- (167) W.D. Ross , OP. Cit. P. 129 .
- (168) Julian marias , history of philosophy . translated from the spanish by stanley Appelbaum and clarence G. Strowbridge . Dover Publications, New York . 1967 P. 78 .
- (١٦٩) د/ ملحد فخري . أرسطو . (المعلم الأول) ص ٦٣ .
- وأيضا . أرسطو . النفس، ك١، ٢، ٤٠٧، ٢٥-٢٠، ص ٢٤ .
- (١٧٠) أرسطو . المصدر السابق: ك١، ٢، ٤١٢، ٢٥-٢٦، ص ٤٤ .
- (١٧١) نفس المصدر: ك١، ٢، ٤٧، ٤٧، عن المترجم رقم (٣) .
- وأيضا: W.D. Ross . OP. Cit. P, 31 .
- هذا رأى ترىكو مترجم كتاب النفس لأرسطو إلى الفرنسية والذي اعتمد عليه مترجم الكتاب إلى العربية، د/ أحمد فؤاد الأهواني وأيضا رأى روس علما بأنه لا توجد في كتاب النفس لأرسطو أية إشارة لفكرة المفارقة .
- (١٧٢) نفس المصدر: ك١، ١، ٤١٤، ٢٨-٣٠، ص ٤٩ .
- (173) Kathleen Freeman . OP. Cit. N. 65-91 PP. 29-31
- وأيضا د/ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ص ١٠٥-١٠٦ .

- (١٧٤) أرسطو . النفس، ك٢، ٤١٦، ١، ١٥-١٠، ص ٥٦.
- (١٧٥) نفس المصدر: ك٢، ٤١٦، ٢، ٤٠-٣٠، ص ٥٧.
- (١٧٦) نفس المصدر: ك٢، ٤١٦، ٢، ٤٥-٥٠، ص ٥٨.
- (١٧٧) د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٣٦.
- (١٧٨) أرسطو . المصدر السابق . ك٢، ٤٢٦، ٣، ٢٥-٢٠، ص ٩٨.
- (١٧٩) د/ أميرة مطر . المرجع السابق: ص ٣٣٦ - ٣٣٧.
- (180) Aristotle . Metaphysics . Book Gamma . 1009b. 17 - 23 P. 178 .
- (181) Ibid. Book Gamma . 1009b 10 - 12 .
- (١٨٢) أرسطو . النفس، ك٢، ٤٢٧، ٣، ١٤-٣، ص ١٠٢ - ١٠٣ .
- (183) Aristotle , OP. Cit. Book Gamma . 1009a 8-10 .
- (١٨٤) أرسطو . المصدر السابق: ك٢، ٤٢٩، ٣، ٢٥-٢٠، ص ١٠٨-١٠٩.
- (١٨٥) نفس المصدر: ك٢، ٤٢٩، ٣، ١٥-٣٠، ص ١٠٩-١١٠.
- (١٨٦) نفس المصدر: ك٢، ٤٢٩، ٣، تطبيق المترجم (تريكو)، ٢٨، ص ١١٢ .
- (١٨٧) نفس المصدر: ك٢، ٤٣٠، ٣، ٥-٢، ص ١١٤ .
- (١٨٨) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣١ .
- (١٨٩) أرسطو . المصدر السابق: ك٢، ٤٣٠، ٣، ٨-١٠، ص ١١٥ .
- (١٩٠) نفس المصدر: ك٢، ٤٣٢، ٣، ٢٥-٣٠، ص ١٢١-١٢٢ .
- (١٩١) وولتر ستيفس . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٨ .
- (١٩٢) هيبون . من سلموس أزدهر في منتصف القرن الخامس ق . م نشر آرائه في عدة كتب ، ولكن لم يبق منها إلا شذرة واحدة . ورأى أن الماء هو مصدر الموجودات ومادتها الأولى .
- (193) Aristotle . Metaphysics , Book Alpha , 983b - 984a, 30 - 5 P. 10 .
- (١٩٤) * ديوجين . المقصود به ديوجين الأبولوني (١) الذي أزدهر في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد والذي اتبع أنكسماطيس في قوله بالهواء . وإتجاهه العلم . يندرج ضمن السوفسطائيين وهو بخلاف ديوجين السامرنى(٢) . الذي ولد في سامرنا وعاش في القرن الرابع ق . م واتبع في آرائه، نفس اتجاه بروتاجوراس ولم يبق من مؤلفاته شيء .

أنظر:

Kathleen freeman . Ancilla to the Pfe-socrattic philosopher . PP. 87 - 121 .

ويختلف أيضا. ديوجين السنوبي (٣) (٤١٢ - ٣٢٣ ق. م) والذي نفى إلى مسقط رأسه سينوبي على البحر الأسود لاشتباهم فيه كثير من الذين كان صاحب مصرف، لضرب عملة مصنوعة من معدن رخيص. ثم التحق بمدرسة أنستقن الفلسفية. وكانت طريقة طلبية مثيرة للعواطف. فبينما كان الأستاذ يحاضر طلبته إذ بهذا الشريد الأثمت، رث الثياب يدخل الحجرة وهو يدك الأرض بقدميه دكا، ويصم على أن يتخذ لنفسه مكانا بين الطلبة وعندئذ يقول بصيحات الغضب والسخرية: "أخرج أيها الكلب الأجرى"! "غير مرخص للمتسولين بالدخول هنا"! "عد إلى الوحل مكانك الطيبى" ويروى أن الاسكندر الأكبر شكر ديوجين على نصيحته له بأن يهدأ ويستريح ويمتنع نفسه "ثم سأله الإسكندر "هل من عون أقدمه لك" فأجاب الفيلسوف: "نعم، يمكنك أن ترحل، فإني تلك يحجب عني الشمس. كما أنني مثلك راغب في الاسترخاء ومتعة النفس". واستغرق الملك في الضحك واستطرد قائلا: "لو لم أكن الإسكندر، لفضلت أن أكون ديوجين، لا أى رجل آخر". ورد الفيلسوف الساخر قائلا: "ولو لم أكن ديوجين لفضلت أن أكون أى رجل آخر سوى الإسكندر". أنظر: د/ هنرى توماس "أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم" ترجمة منرى أمين مراجعة وتقديم د/ زكى نجيب محمود، ص ١٢٩: ١٣١.

(١٩٥) φ هيباسوس Hippasos بد من ضمن الفيثاغوريين القدماء. ولد في كلفون. ولم يبق من أعماله شيء.

Kathlean Freeman . OP. Cit. P. 20

(196) Ibid., B. Alpha. 984a, 8 - 11 .

وأبضا. أرسطو. الكون والفساد، ك١، ب١، ف٣، ص ٩١.
(١٩٧) وولتر ستيس. المرجع السابق: ص ١٧٧.

(198) Aristotle OP. Cit. Book theta . 1048a . 33- 36 .

وأبضا. أميل برهيه. تاريخ الفلسفة، ج١، ص ٢٥٨.

(199) Frederick copleston. A history of philosophy vol.1, Greece and Rome part.2. Westminster, maryland . New York . 1962 . P. 33 .

(200) Aristotle . OP. Cit. B. Alpha. 990b, 17-20 P. 22 .

(201) Frank thilly . A history of philosophy . Revised by . LEDGER WOOD , unwin ltd . london 1952 , P.104 .

(202) Frederick copleston , OP. Cit. Vol. I, part2, P. 41.

see also, J.V. Luce, An introduction to Greek philosophy, thames and hudson Ltd, London 1994 P.121.

(٢٠٣) أرسطو النفس، ٢، ١٤، ١٤، ١٦، ١٤، ص ٤٨ .

وأيضاً: Aristotle . metaphysics , book lambda . 1069a, 30-33 .

(204) Ibid., book theta . 1049b, 20-30, 1050a, I. 10

(٢٠٥) د/ أميرة مطر الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٢٨١ .

(٢٠٦) أميل برهيه . تاريخ الفلسفة، ج١، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(207) Aristotle. OP. Cit. Book lambda. 1070a, 17-22.

(208) Ibid., book . Alpha, 990b. 8-11, P.27 .

see Also. Frederick copleston OP. Cit. Vol I, part 2, P. 35 .

(209) Ibid. Book . Alpha, 990a, 25-28 P. 26 .

(210) Terence, Irwin, Ahistory of westrn philosophy. Vol.I, Classical thought, Oxford university . press. New York, 1989 , P. 129 .

(٢١١) وولتر ستيمس . تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧٢ .

(٢١٢) أميل برهيه . تاريخ الفلسفة، ج١، الفلسفة اليونانية، ص ٢٥١ .

(213) Aritotle , OP. Cit. Book Alpha. 992a, 30 - 33 .

(214) Ibid., Book Alpha. 991b. 9-11.

(٢١٥) * سيوسيبيوس . ابن أخت أفلاطون ٣٤٧-٣٤٨، وتولى رئاسة الأكاديمية بعد أفلاطون بدلاً من أرسطو، وتدل الشذرات الباقية من مؤلفه " في الأعداد الفيثاغورية " على أنه استمد كتابه هذا من فيثاغورس، وأن موضوعه الأعداد الأولية إزاء الأعداد المركبة، والمجموعات المنتظمة الخمسة.

انظر - جورج سارتون. تاريخ العلم، ج٣، ترجمة د/ توفيق الطويل وآخرون . دار المعارف، القاهرة ١٩٩١ ص ٢٠٥ .

(216) Ibid., Book mu. 10 77b . 10-22 .

(217) Ibid., Book mu. 1080a.

(٢١٨) أميل برهيه . المرجع السابق: ج١، ص ٢٥١ .

(٢١٩) د/ جيروم غيث . أفلاطون، ص ٨٢ .

- (220) A. H. Armstrong. an introduction to Ancient philosophy, university paperbacks , London , 1965 P. 74 .

(٢٢١) بتيلمين فارنتن. العلم الإغريقي، ج١، ص ١٣٤ ، ص ١٥٠ .

الفصل الرابع

الاتجاه النقدي عند أرسطو في مبحثي الأخلاق والسياسة

ارتبط علم السياسة عند أرسطو بالأخلاق، فكلاهما يندرج تحت القسم العملي من تصنيفه للعلوم. والسياسة كما يرى هي العلم الأسمى الذي تخضع له دراسة الخير الأسمى واستخدامه، ولا يمكن للإنسان أن يحقق طبيعته كإنسان إلا في الدولة وبواسطتها، وكذلك لا يمكن للسلوك الفردي أن يكون خيرا دون مساعدة قوانين الدولة، التي تبين القاعدة بصورة دائمة وتمتلك سلطة قاصرة عند غياب الفضيلة.

إن علم الأخلاق ليس مستقلا عن السياسة، فالسياسة ترتبط بطم الأخلاق في هدفها كما في وسائلها فكلاهما يهتم بالفرد، من ناحية حياته الخاصة وسعادته، وعلاقته بالمدينة بالإضافة إلى محور دراستهما الذي يتمثل في دراسة القيمة، سواء قيمة المواطن أو الدولة أو التشريع، وطبقا للمبدأ العام الذي اعتمد عليه أرسطو في بحثه سواء في الطبيعة أو الأخلاق والسياسة، وهو الدراسة الواقعية بالنسبة للموجودات الطبيعية أو للوجود البشري، أو الوجود الواقعي لدولة المدينة انطلق لنقد السابقين عليه، وفحص آرائهم الأخلاقية المتعلقة بطبيعة كل من اللذة والسعادة والخير الأسمى، نافداً المتطرف منها سواء كان واقعياً رابطاً بين السعادة واللذة أو بين السعادة والزهّد كالقائل "بأن أوتّر أن أبتلى بالجنون على أن أشعر باللذة" أو كان مثالياً يرى أن جميع الأشياء والموجودات تستمد خيرها من الخير الكلي الذي هو أساس كل خير.

كما اعتمد في نقده لعلم الأخلاق على فحص المثالي والواقعي، فقد ركز في نقده لعلم السياسة على فحص الديمقراط والنظم المثالية مثل جمهورية أفلاطون وشيوعية النساء والأولاد والمقتنيات، وكذلك دستور فالياس الخلقوني وهيبوداموس الملطي وأيضاً الديمقراط الفعالية المعروف عنها أنها الأنسب، ومدى تأثير الديمقراط المثالية بها مثل دستور كل من إسبارطة وكريت وقرطاجنة. ولكن هل توصل أرسطو إلى مثله

الأعلى السياسي عن طريق تحليله لعيوب النظريات السياسية السابقة؟ وهل اتفق مثله السياسي مع تصور أفلاطون لدولة المدينة كمثال أعلى؟ وهل أدرك أرسطو تراجع أفلاطون عن حلمه بالجمهورية وامتناله إلى القوانين؟ وهل كانت القوانين الأتلاطونية دافعا لأرسطو لاعتبارها عنصرا جوهريا لتأسيس دولة المدينة؟ هذا ماسوف نحاول الإجابة عليه في الصفحات التالية.

أولا: مبحث الأخلاق

اشتملت مؤلفات أرسطو الأخلاقية على أربعة مصنفات، وهى الأخلاق النيقوماخية، الأخلاق اليوديمية، الأخلاق الكبرى وبحث صغير عن الفضائل والردائل، ويعد كتاب الأخلاق النيقوماخية أهم هذه المؤلفات جميعاً وأعماها، وما عداه فهو تكرار لبعض ما ورد فيه أو تلخيص له، ولكن هل نسبه أرسطو إلى ابنه أم إلى والده؟ سى الكتاب بالأخلاق النيقوماخية لأن نيقوماخوس ابن أرسطو كان قد عنا بتصحيحه ونشره.^(١) وليس نسبة إلى نيقوماخوس الأب حيث كان فيثاغورى المذهب^(٢). ولم يكن أرسطو فى مذهبه الأخلاقى امتدادا للفيتاغوريين ولكنه وحد بين العلوم النظرية والعلوم العملية، خاصة فى تأكيده على الغاية التى اشتملت عليها الظواهر الطبيعية، وكذلك الفعل الأخلاقى، الذى يهدف إلى تحقيق السعادة البشرية الواقعية، والتى تتوج غاية الفعل الخلقى فى مقابل السعادة المثالية والخير الأسمى، الذى يستمد منه الإنسان الخير الجزئى. وقد عرض أرسطو فى نقده لطبيعة الفعل الأخلاقى لدى السابقين عليه، بدءاً بالمرحلة الكونية التى جعلت طبيعة الأخلاق مماثلة لطبيعة المادة، الجوهر المادى للموجودات، وما اشتمل عليه من تأكيد الضرورة، وما ذهب إليه الحركة السوفسطائية من نسبة الفعل الخلقى والخير والشر بوجه عام، وما ذهب إليه سقراط فى قوله بالطبيعة العقلية للفعل الخير، وقول

أفلاطون بالخير الذي يستمد من الخير الكلي، وكذلك جاء نقده للذين وحدوا بين
الفضيلة والسعادة والذين وجدوا السعادة في الجاه أو وحدوا بينها وبين اللذة، ونقده
أيضا للقائلين بأن السعادة عبارة عن الإستغراق في التأمل والفصل التام بين الشهوة
والعقل.

١- نقد القائلين بالضرورة في طبيعة الفعل الأخلاقي:

أ- نقد الضرورة الطبيعية:

هاجم أرسطو التصور المادي لدى السابقين عليه لمفهوم الأخلاق أو ما يسمى
بالقانون الطبيعي المتمثل في الضرورة، التي تهدف إلى الحتمية بين علاقة ما هو
كان وما يكون وما سوف يكون^(٣) إلا أن الضرورة لا تسري على كل الأفعال
والظروف والأحوال فهناك مساحة للمصادفة، ليفعل الإنسان ما يناسبه بحرية تامة،
وعليه تقوم المسؤولية الإنسانية فالشخص إذ قال "لقد اضطررت لفعل الفسوق مع
زوجة صديقي" يعد غريبا وذلك لأن الضروري لا يسري على كل شيء^(٤) كما ذهب كل
من إمبردوقليس ولوقيوس وديمقريطس للذين نقلوا الضرورة من مجال الطبيعة إلى
الأفعال الإنسانية والضرورة الطبيعية تجعل اللاشئ غير مكتمل وبلا فائدة، فهل
ينطبق ذلك على الفعل الأخلاقي^(٥) يجيب أرسطو بأنه "أينما وجدت الحتمية كشرط
من شروط الحياة الإنسانية وأفعالها فلا يشعر الفرد فيها بالسعادة، وما يستطيع
تحصيله ليس إلا التعاسة والمعاناة أما الصدفة فهي التي تجعل الفرد يحقق الأفضل
وخيره المنشود طبقا للظروف".^(٦)

ليس المقصود بقوله طبقا للظروف تأكيد أرسطو على نسبية الفعل الأخلاقي كما
ذهب بروتاجوراس بأن الإنسان مقياس كل شيء، ولكن المقصود أن من الممكن أن
يفعل الفرد الخير دون قصد وترتيب مسبق لفعله. فإذا كان أرسطو قد وافق على

وجود الصدفة في مجال الطبيعيات فقد قام بنقله على بحثه في الأخلاق تصدياً للضرورة وكلمة مفسرة للأسم الذي نطلقه على السبب النتمى إلى فعل عن اختيار وإرادة مقصود بها غاية ما، إلا أنها أدت إلى وقوع حادث آخر.^(٧)

ولكن يرى البعض أن أرسطو قد اتبع الضرورة في مذهبه الأخلاقي مستندياً إلى قوله "إننا لا نستطيع أن نطبع شيئاً أن يسلك على نحو يختلف عن سلوكه بالطبيعة فلا تنشأ الفضائل الأخلاقية فينا بالطبيعة ولا خلافاً للطبيعة بل هي وإرادة العادة وتعتمد على وجود استعدادات وهبتها الطبيعة إلينا"^(٨) بمعنى أن الإنسان الخير بطبيعته ولا يسلك فعلاً منافياً لطبيعته كالموجودات الطبيعية أو المبادئ الأولى التي يعد لكل عنصر منها طبيعته الخاصة مثل الثقيل والخفيف.^(٩)

ورفض أرسطو الأخذ بالآلية المادية لدى أسلافه، وأقام بدلاً منها غالية عقلية واعية، فلم يكن المرء لديه يفعل ما ينبغي عليه فعله بالضرورة كما قال الذريون، بل كان لديه شخصاً يختار الوسائل المتاحة له ليحقق بها غايته في الحياة وهي السعادة وكان لدى أرسطو سببين لرفض الضرورة الطبيعية وهما:

- أن هناك بعض الأشياء التي تحدث كما هو ظاهر بمحض الصدفة.^(١٠)
- أن لدى البشر إرادة حرة تفعل في الحياة ما يناسب غايتها الخاصة ولا تكون أفعالها مفروضة عليها.^(١١)

بـ نقد الضرورة المنطقية:

انتقد أرسطو الأساس العقلي لفعل الخير، الذي اعتمد عليه الفلاسفة السابقين عليه بدءاً بالفيثاغورية التي أعطت الكثير من الوصف العقلي لطبيعة الخير، عندما ذهبت إلى أن المكان واحد بالنسبة لطبيعة الخير، وهو ما اتبعه سيبوس سيوس في قوله بالخير العقلي.^(١٢) وما ذهب إليه سقراط "بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل"

وكذلك قوله "بأن الفرد لا يفعل الشر بإرادته وهو عارف به" ورأى أرسطو أن الاحتمال وضبط النفس يجعل الفرد قادرا على التمييز بين الأفعال الخيرة الجديرة بالثناء عن الأفعال الرديئة وهو ما يلزم الفرد على أن يتبع الخير منها ويترك غير الملائم. (١٣)

ويتساءل أرسطو كيف يكون المرء عادلا ويسلك سلوكا غير ملائم؟ ويجب أنه تبعا لرأى سقراط، يكون المرء جاهلاً بالشر، ولشر غريبا على ما يعرفه المرء، فيساوى سقراط بين الحكيم والعبد، فكلاهما يتمم بالجهل فالأول يجهل الشر لعدم معرفته به مع إدراكه للخير وطبيعته، أما الثاني فيجهل الشر، جهله للخير. (١٤)

وجاء اعتراض أرسطو ونقده للضرورة العقلية عند سقراط لأنه وجدها مؤدية إلى تناقضات شنيعة:

أولها: إنكار الحرية ذاتها طالما أن من يعرف الخير يجب أن يفعله.

وثانيها: إننا لو تتبعنا مقولة سقراط وقلنا إن الظلمة لا يكونون كذلك بشكل إرادى لوجب علينا في ذات الوقت أن نقول أيضا أن الفضلين ليسوا فاضلين بشكل إرادى مما سوف يترتب عليه إلغاء القوانين والأخلاق.

وأما ثالثهما: فيتمثل في تعارض الحتمية العقلية لدى سقراط تعارضا صريحا مع الوقائع المشاهدة حولنا، فهي تنكر قوة المطالب الجسدية وحققها في الإشباع. (١٥)

وتأكيد أرسطو على فضيلة ضبط النفس، يبين لنا مدى تأثره، بما هو سائد عند اليونانيين، وكذلك تأثره بالنحل السرية مثل الأورفية وتعاليم فيثاغورس ودراسته الواقعية للأخلاق. (١٦)

فالفضيلة عند أرسطو ليست موجودة فينا بالطبيعة، ولكنها عادة مكتسبة للملوك الحسن بطبيعته ووجودها يتطلب شرطين أساسيين هما: التعود على ممارستها والإرادة القوية.^(١٧) التي عمل سقراط على تجاهلها في مقابل تأكيده على العقل ومعرفة الإنسان للخير القائم على معرفته به.

ويؤكد أرسطو على أن الفعل الأخلاقي يجب أن يكون إرادياً حينما يكون منطلقاً من داخل الكائن الذي يأتيه.

أما ما يجعل هذا الفعل غير إرادي فهو إما إكراه مادي كما يحدث عندما تجرّفنا الريح، وإما إكراه معنوي كذلك الذي يمارسه الطاغية.^(١٨)

وأكد برنارد مايو على رفض أرسطو للإلزام العقلي في فعل الخير لدى السابقين عليه وتأكيده على الشخصية الفردية وأحوالها.^(١٩)

٢- نقد تصور السابقين لطبيعة الخير:

تعددت رؤية السابقين على أرسطو بصدد طبيعة الخير، فنجد من ذهب إلى أن الإنسان هو المحك الأساسي لتحصيل الخير، وهناك من ذهب إلى أن اللذة ما هي إلا خيراً، وأيضاً نجد من ذهب إلى أن الخير الإنساني منافياً للخير الكلي طبقاً لطبيعته ولكنه يستمد منه، وأخيراً من ذهب إلى أن الخير يكون متمثلاً في الزهد والبعد عن الميزات والشهوات الجسدية.

٣- القائلين بأن الإنسان مقياس الخير

انتقد أرسطو قول بروتاجوراس بأن الإنسان مقياس كل شيء، لأن مذهب السوفسطائية يؤدي إلى تناقضات وجدال يظهر صعوبة ما ذهبت إليه، ومن هذه التناقضات أن القول بمقياس الإنسان يؤدي إلى مفارقات في الحكم على الأفعال تبعاً

لإعجاب الفرد للحدث، أى تدخل الميول والاتجاهات فى قياس الخير والشر، ويكون الشيء الواحد، خيراً وشرّاً فى ذات الوقت، مما يؤدى إلى فقدان المعيار الثابت للحكم على الأفعال وكذلك انتفاء الأفعال غير الملائمة أو انتفاء الشر.^(٢٠) ولكن مع نقد أرسطو هذا لمعيارية الإنسان، يجب ألا ننسى تأكيده على الفرد كما ذهبَت السوفسطائية فى مقابل ما ذهب إليه أفلاطون من اتصهار الفردى فى الكلى والعمل على محو الفردية فى مقابل وحدة دولة المدينة.

بد نقده للقتلين بأن اللذة هى الخير

ذهبت السوفسطائية إلى اعتبار اللذة هى الخير اتباعاً للقتلون الطبيعى فى مقابل القاتلون الوضعى الذى يضعه الأقوى وفقاً لمصالحه وجاء تأكيدها على اللذة الحسية. وذهب أرسطوبس القورينائى إلى أن اللذة الحسية هى الخير، فالإنسان بطبعه يهدف إلى تجنب الألم وطلب اللذة.^(٢١) وتمثل النقد الأرسطى فى نقده للقتلين بأن اللذة هى الخير الأقصى، فى نقده لمذهب صديقه يودكسوس.^(٢٢) الذى نكره أرسطو ممثلاً لمذهب اللذة وأغفل ذكر أرسطوبس مؤسس القورينائية، لأنه كان يعتبره سوفسطائياً.^(٢٣)

علماً بأن يودكسوس وضع مذهبه فى الأخلاق على نفس القاعدة التى اتخذها أرسطوبس القورينائى أساساً لفلسفته وهى الحصول على اللذة، بل توصل يودكسوس إلى أن كل المخلوقات العاقلة وغير العاقلة تتطلع إلى اللذة.^(٢٤)

ورفض أرسطو اللذة وخاصة الحسية كشرط أساسى لتحقيق الخير بقوله "أننا لو أمعنا النظر إلى طبيعة اللذة لتبين لنا أنها مجرد عرض أو علاقة تصاحب حالة جسمية، فالعضو الذى يمارس نشاطه بطريقة صحية عالية لا بد أن يأتى مقترناً بضرب من الشعور باللذة، فى حين أن العضو الذى يمارى نشاطه بطريقة مرضية

غير سليمة لابد أن يصحب نشاطه شعور بالألم^(٢٥). فاللذة ظاهرة مصاحبة للنشاط العضوى بصفة عامة، ولما كان كل موجود عبارة عن مجموعة من الميول أو نسقا متألّفا من النشاطات، فإن الهدف الطبيعي المباشر للحياة ليس هو اللذة، بل ممارسة تلك الأنواع المختلفة من النشاط، ومن ثم فإن اللذة لا تخرج عن كونها مجرد غاية ثانوية وليس من الضروري أن تكون كل لذة خيراً^(٢٦).

إن ما يرفضه أرسطو هو المغالاة في اللذة إلى حد اعتبارها جوهرًا للخير وإغفال ما عداها مثل العقل والتأمل لأن الإفراط في اللذة الحسية يؤدي إلى هلاك الفرد، فتصبح اللذة ألماً وليست خيراً بطبيعتها كما ذهب أنصار اللذة.

جـ - نقد القائلين بأن اللذة شراً:

واجهت اللذة هجوماً من قبل بعض الفلاسفة اليونانيين السابقين على أرسطو، ليس هذا فقط ولكن على مر تاريخ الفكر الفلسفي بأسره، وانحصرت اللذة بين المؤيد والمعارض فيما يخص اللذة الحسية التي رفضها كلا من سقراط وأرسطوبس القورينائي الذي يفضل الجنون على الشعور باللذة ويقول في هذا الصدد "إننى لو صادفت أفروديت^(٢٧) لخنقتها بيدي".^(٢٨) وكذلك رفض أفلاطون وسيبيوس اللذة لأنها تختص بإشباع الشهوات الجسدية، وتعمل على إماتة النفس ذات الأصل الإلهي وشقاؤها^(٢٩).

ويرى أرسطو أنه لمن التناقض أن نتصور وجود كائن يقبل على الألم ويعترف عن اللذة. لأن جاذبية اللذة تتمتع بضرب من الوضوح أو البدهية وكأنما هي قاتون الهوية أو الذاتية في مجال السلوك^(٣٠) تأكيداً على أن المنطق ليس علماً مستقلاً ولكنه أداة البحث في العلوم النظرية والعملية والإنتاجية.

فاللذة ما هي إلا استكمال العضو الأفضل عند ملاقاته الموضوع الأفضل، أو الخاص به.^(٣١) بمعنى أن تؤدي كل قوى النفس وظائفها دون إفراط أو تفريط، وإذا كانت اللذة كما ذهب أرسطو الثمرة الطبيعية لاستكمال القوى الحيوية في الإنسان وممارستها على أكمل وجه يظل زعم أفلاطون و سيبوسيوس أن اللذة شر في ذاتها، ولزم أن تكون اللذة شرطا من شروط السعادة الحقة، فالحياة التي تخلو من جميع أشكال اللذة يستحيل أن تكون سعيدة أصلا.^(٣٢)

ويبدو من هذا العرض النقدي السابق أن أرسطو قد اتخذ موقفا وسطا بين أتباع اللذة ومعارضيه. مسلماً بأن الجميع يطلبون اللذة^(٣٣) وقد ذهب إلى أن أرسطو غير رأيه في اللذة بعد موت أفلاطون، استنادا إلى اعتقاده بأن أرسطو لم يستقل بفلسفته إلا بعد موت أستاذه، إلا أن النصوص الأرسطية تدل على أنه كان متفقا مع معاصره يودكسوس في أن اللذة خير إيجابي، ومحاولته خلال مراحل تطوره الفكري أن يثبت أن اللذة خير طبيعي أو حيوي.

ويرى أن هناك أشياء مرذولة توصف بأنها لذات، ولكن هناك أيضا لذات طيبة وحقيقية، ولهذا تتطوى أكمل أشكال الحياة على اللذة الكاملة.

فالمستيقظ يحيا حياة تفوق في قيمتها حياة النائم، والمفكر يحيا حياة أكمل من حياة العاقل عن التفكير.^(٣٤)

ويدل هذا على تأثر أرسطو بيودكسوس زميل الأكاديمية، على أن اللذة خير طبيعي تقوم بإشباع رغبات الحياة الطبيعية، والذي قام من قبل بنقده واعتباره المؤسس الحقيقي لمذهب اللذة، وهو ما يؤكد لنا تناقض وتضارب الآراء النقدية عند أرسطو، ولكن يبدو أن الهدف الحقيقي من نقد يودكسوس هو اتباعه مثالية أفلاطون ورئاسته للأكاديمية.

د- نقد التصور الأفلاطونى لطبيعة اللذة:

رأى أفلاطون أن اللذة مخالفة للخير، من حيث أن الخير شيء محدد فى حين أن اللذة غير محددة لأنها تقبل الزيادة والنقصان، وكذلك تعد اللذة حركة وكل حركة نقص، فى حين أن الخير نوع من الكمال.^(٣٥)

ويتحليل أرسطو لإعترضات أفلاطون على اللذة رأى أن هناك خيرات تقتضى درجات من الزيادة والنقصان، مثل الصحة والفضيلة، وكذلك اللذة تشتمل على درجات أدناها اللذة الحسية حتى تصل اللذة العقلية، فهي تنقسم إلى درجات تبعا لقوى النفس.^(٣٦)

أما الاعتراض الثانى الذى ينص على أن اللذة ما هى إلا حركة فقد انتقده أرسطو بقوله "إن الحركة تختلف عن اللذة لأن اللذة واحدة فى جميع الأشياء أما الحركة فتنقسم بالسرعة والبطء وتستلزم الزمان والمكان، فليس من الممكن أن تتحرك اللذة تبعا للزمان، ولكن يمكن أن تأخذ السعادة أو اللذة خلال المكان".^(٣٧) فاللذة ينبغى أن تقترب من الفعل لا من الحركة، فالتناس جميعا ينزعون إلى اللذة لأنهم جميعا يحبون الحياة، فاللذة فاعلية فى الواقع، وكل نوع من أنواعها تتوجه لذة معينة، حتى أن الكائنات حينما تحب الحياة الخاصة بها، إنما تحب اللذة المرتبطة بهذه الحياة.^(٣٨)

هـ - نقد الخير الكلى المفارق عند أفلاطون

ذهب أفلاطون إلى أن جميع الأشياء تستمد خيرها من الخير الكلى الذى هو أساس كل خير، فلم يتحدث عن الخير الكلى، ولكن نظر إلى حب الذات أو ما يشير إلى الذات الفردية.^(٣٩) وتصبح جميع الفضائل خيرة نسبة إلى هذا الخير الكلى، ويستحيل أن توجد أشياء خيرة بذاتها عداها، كالمعرفة والفضيلة والجاه. بل يستحيل

أن تكون هذه الأشياء خيرة أصلاً ما دام جوهر الخير فيها واحداً وهو ما تنكره المشاهدة. إذ يبدو من أمر الخير أنه يختلف باختلاف الحالة التي يطلب فيها، فليس يجدى المرء الإلمام بالخير الكلي شيئاً في تحديد الخير الجزئي في حال من الأحوال، أو لفعل من الأفعال الخاصة. إذ أن الخير هو ما من أجله يطلب أى شيء آخر فهو فضيلة الشيء أو ميزته الخاصة، التي ترتبط بوظيفته أو طبيعته الخاصة لذلك لا يوجد خير واحد، كما ذهب أفلاطون ترد إليه جميع الأفعال بل عدة خيرات خاصة بالإنسان.^(٤٠) وانتقد أرسطو أيضاً قول أفلاطون بمفارقة الخير الكلي بتقيمه عدد من الاعتراضات منها:

أولها: الخير الكلي لا يمكن للفرد إدراكه لكى يتثنى له إدراك الجزئى منه سواء اقترب أو ابتعد عن هذا الخير الكلي.^(٤١)

ثانيها: يقال الخير على عدة مقولات منها الجوهر، الكيف، الكم، العلاقة، الزمان والمكان، فعندما يقال على الجوهر فهو سابق على الطبيعة النسبية، ولا يمكننا إدراكه إلا إذا كان محصوراً كالوجود.

ويقال على الكيف، عندما يكون متمثلاً في الفضائل بأنواعها، ويقال على الكم عندما يتصف بالإعتدال، ويقال على العلاقة عندما يكون مفيداً أو نافعا للأفراد، ويقال على الزمان عندما يحدث في وقت مناسب، ويقال على المكان عندما يحدث في منطقة مناسبة، وليس من الممكن أن يحصل الفرد على الخير من خلال كل هذه المقولات ولكن بواسطة واحدة فقط.^(٤٢)

وأما ثالثها: فيتمثل في أننا لا نبحث عن الخير الذى يمكن تحقيقه واكتسابه دون أن ندركه أو يكون مفارقاً لنا.^(٤٣)

أما رابعها: فيتمثل في ضرورة أن يتوفر شرطان في الخير الإنساني.

١. أن يكون غاية قصوى أو خيرا تاما يختار لذاته ولا يكون وسيلة لغاية أبعد.
٢. أن يكون كافيا بنفسه، أى كفيلا وحده بأن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر وتتقسم الخيرات إلى خيرات خارجية وخيرات النفس وخيرات الجسم، مع اعتبار خيرات النفس أكثر تحقيقاً لمعنى الخير من خلال قيام كل قوة من قواها بوظيفتها.^(٤٤)

يجانب تأكيده على المساواة بين المصادفه والخير، فليس من الضروري أن يكون كل خير يحققه الإنسان ذو معرفة سابقة للفرد الذي يحصل عليه، لأنه لو كان كذلك لكان الشعور به أقل من الذي يأتي دون ترتيب أو معرفة مسبقة، كما ذهب أفلاطون في اعتباره أن المصادفة وهم لأنها قائمة على الظن.^(٤٥)

وينطلق البحث عن الخير الأسمى مما هو بين لدينا. لاما هو بين في ذاته، لأن الثاني أبعد عن متناول مداركنا البشرية ليقربه إلى التجريد خلافاً للأول لذلك كان الوقوف على طبيعة الفضائل الخلقية أيسر لمن نشأ على حياة الفضيلة وتحلى بالخصال الحميدة مما لم يتحل بهذه الخصال.^(٤٦)

وتوصل أرسطو من خلال نقده للخير الكلى إلى قطع الصلة التي تربط الإنسان بالكلى، من حيث التطلع إلى معرفته، بخلاف المعاصرين له من أعضاء الأكاديمية.^(٤٧)

٣- نقد وحدة الفضيلة والمعرفة

وجد سقراط في قوله "بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل" بين المعرفة التي أكد على فطريتها وبين الفضيلة، واتبعه أفلاطون في تأكيده على الصفات التي تتوافر في رجل الدولة أو الحاكم الفيلسوف.^(٤٨)

وانتقد أرسطو هذا الزعم بقوله "إنه ليس بإمكاننا أن نقول أن الفضيلة موجودة فينا بالطبع. فما هو صحيح هو أن الطبيعة جعلتنا قادرين عليها وأن العادة تنميتها وتكملها أما المعرفة فتقوم فينا بالطبع، ولا تكتسب بالعادة والممارسة أبداً." (٤٩) ورأى أن ما ذهب إليه سقراط يثير عدة صعوبات حصرها في ست:

أولها: تجاهلت عقلانية سقراط للوجود، وأكدت أن الاتصال ما هو إلا رغبة، والسعادة ما هي إلا الحكمة وطبقاً لذلك لا يوجد فرد تتعدى أفعاله معرفته بالخير. وحين يعترف الفرد أن الأشياء تكون خيرة تبعاً لمعارفه، فلا توجد نتيجة لاعترافته حقيقة خارج القوى العقلية فيؤكد أنه لا يوجد شيء، ولا يوجد إعجاب على طبيعته، إلا لما هو نظري خالص. (٥٠)

ثانيها: إننا لا نستطيع أن نجزم أن عدم الإسراف يعد فضيلة على الإطلاق، فتذهب عقلانية سقراط إلى أن عدم الإسراف ما هو إلا صحة، ولكن بالنسبة للآخرين لا يعد خيراً وما هو إلا شراً تبعاً للطبيعة الكمية لشخصية الأفراد. بمعنى أن الإنسان لا يتكون فقط من العقل، ولكن يؤكد أرسطو هنا على دور الشهوة في تحديد أفعال الإنسان. ويجب ألا ننسى أن أرسطو قد أكد على الوسطية في الأفعال الإنسانية، كمرادفة لمعنى الفضيلة وتأكيداً على فضيلة ضبط النفس (كقول الديانات السرية).

ثالثها: فيتمثل في أن سقراط لم يدرك ما يسمى بالضعف الأخلاقي أو الضعف الإرادي ودوره في فعل الشر، دون أن يكون فاعله جاهلاً بحقيقة كلاً من الخير والشر. (٥١)

رابعها: لم يكف تفسير سقراط بأن من يفعل الشر مع علمه بالخير يكون علمه ما هو إلا ظن، لأن فعل الشر قد يكون ممكناً حين يكون العلم بالخير كامناً

بالقوة، ولكنه ممتنع حين يكون العلم بالخير مثلاً بالفعل في العقل وقت العمل.^(٥٢) ويكون الخير كامناً بالقوة في حالة تغلب الشهوة واحتوائها للنفس الإنسانية.^(٥٣) وما تسببه من اضطرابات وانحرافات، فيفعل الشر ويقول الإنسان الخير دون علم به، مثله مثل المجنون أو السكران ينشد اشعاراً لإمبادوكليس ولا يفقه معناها.^(٥٤)

خامسها: ترقى نظرية سقراط في الفضيلة من الناحية العملية إلى إنكار الحرية فيرى سقراط أن من يفكر بسداد يجب بالضرورة أن يسلك بسداد، وإذا لم يستطع أن يختار الشر فإنه لا يستطيع أن يختار الخير لأن الإنسان ذا التفكير السديد لا يفعل السداد بالإرادة بل بالضرورة.

ويجعل مذهب سقراط كل الأفعال غير إرادية ولكن في رأى أرسطو الأفعال التي تؤدي تحت الإرغام غير إرادية.^(٥٥)

إن ما يقصده سقراط بالأفعال غير الإرادية ما هو إلا الشر الذي يجهله الإنسان ويقعه بلا إرادة، أما الأفعال غير الإرادية عند أرسطو، فهي التي تتم تحت ضغط من الشهوة أو أي سلطان آخر كأن يأمر السيد عبده بقتل شخص. فما أتاه العبد ليس فعلاً إرادياً ولكنه كان مرغماً في فعله.

سادسها: توصل سقراط إلى نصف الحقيقة بإقامته الفضيلة على المعرفة ولكن ليست الحكمة هي ماهية الفضيلة، وليست الفضيلة منافية لما يوجد وخاص بطبيعة الإنسان من انفعال وعاطفة وشهوة وعقل.^(٥٦) وتنقسم الفضيلة عند أرسطو إلى نوعين: الفضائل العقلية وتكتسب بالتعليم وهي خاصة بالقوة الناطقة بحد ذاتها، والفضائل الأخلاقية، وهي الخاصة بالقوة النزوعية أو الشهوانية وتكتسب بالتعود.^(٥٧)

وقد غالى سقراط كثيرا حينما رد الفضائل كلها الى العقل، ولكنه لم يخطئ حينما قال: أن الفضائل كلها تتطلب عقلا. إن قاعدة سلوكنا ينبغي أن تحدد تحديدا عقليا. (٥٨)

ومع هذه التفرقة بين الفضائل العقلية والأخلاقية وتأكيد أرسطو على الشهوة والطابع العلى للفضيلة، إلا أنه قد نادى كما سبقه كلا من سقراط وأفلاطون بأهمية الفضيلة العقلية والتفكير العلى والتأمل فى تحصين الإنسان لامتداده وشعوره بها، ويتضح ذلك فى حججه التى قدمها لتأكيد على أهمية التفلسف والتى تتضمن العناصر الآتية:

- (أ) الحياة المفتقرة للقدرة على التفكير حياه لاقيمة لها .
 - (ب) القدرة على التفكير والتفلسف لايقاس بهما شيء آخر، وكل ما عداها لا يساوى شيئا إذا قورن بهما.
 - (ج) النوم شيء ممتع ومحجب إلى النفس، ولكن من المستحيل تفضيله على اليقظة أى على التفكير الإيجابى الفعال.
 - (د) إننا نحب كل ما هو واضح ومضىء ولهذا نحب التفكير والمعرفة.
 - (هـ) إن القدرة على التفكير والتفلسف شرطان ضروريان لقيام الحياة السعيدة والكاملة. (٥٩) وفى موضع آخر يؤكد أرسطو على أن السعادة ما هى إلا هبة من الآلهة. (٦٠) ويفصح هذا الرأى عن عديد من الأمور.
- أولها: أن أرسطو كان متشابها إلى حد كبير فى حديثه عن عدم إمكانية البشر بلوغ السعادة، كما جاءت آرائه مضطربة عندما فقد الثقة بعالم الواقع، الأمر الذى يتعارض مع السمات العامة لفلسفته.

ثانيها: يشير إلى تناقض أرسطو وتراجعته عن ما قدمه من نقد لأفلاطون فقد عاد كما قال ييجر وآخرون الى رأى أفلاطون فى أن مثال الخير هو أسمى المثل وأرفعها قدرا يفيض النور والمعرفة على الأشياء الموجودة فى عالم الحس. (١١)

وطبقا لهذا الرأى فقد أكد أنتون كروست على أن أرسطو كان ذا شخصية مزدوجة حيث كان رجل علم من الظاهر، ورجل دين وتقوى فى الباطن، يؤمن باتحاد البشر بالآله وبالعذالة والناموس الإلهى الذى يدبر كل شيء. (١٢)

ويؤكد أرسطو فى موضع آخر على أن السعادة الحقيقية فى عالم الآلهة وليست فى عالم البشر، ويبدو ذلك بوضوح فى قوله "ينبغى على الإنسان ألا يكتفى بالحياة وفقا لطبيعته الإنسانية فحسب بل على الإنسان الكامل أن يسعى إلى الخلود وأن يحقق بقدر طاقته تلك الحياة الإلهية فتلك هى وحدها الحياة الكفيلة بتحقيق السعادة الكاملة". (١٣)

أما ثالثها: فيعرب عن عجز أرسطو على إيجاد تعريف دقيق للسعادة واللذة واكتفى بنقده لمفهوم العقلين ومفهوم الحسنيين لهما.

ويدت أراءه مضطربة عندما رد السعادة الحققة إلى عالم الآلهة، وسلبها من عالم البشر الأمر الذى يتناقض مع رؤيته الواقعية للأخلاق.

ثانيا : مبحث السياسة

وضع أرسطو في علم السياسة كتابين وهما، كتاب السياسة وهو صحيح النسبة له وتوفي قبل أن يتمه، وكتاب النظم السياسية وهو مجموعة دساتير لنحو مائة وثمانى وخمسون مدينة يونانية لم يصل إلينا منها سوى نظام الأثينيين فى مصر على بردى سنة ١٨٩٠م^(٦٤)، والذي قام بترجمته الدكتور طه حسين عام ١٩٢١م، وقد مهد أرسطو لكتابه الرئيسى فى السياسة فى مؤلفه الأخلاق النيكوماخية بوضعه خطط علم السياسة، واعتبار الأخلاق مدخلا رئيسيا لدراسة السياسة على اعتبار أن الدولة كائن عضوى يتكون من مجموعة أجزاء أو أفراد، وإذا صلح الفرد اتسعت الدولة المشتملة عليه بالاستقرار والطمأنينة بخلاف أستاذه أفلاطون الذى نظر إلى الدولة فى حد ذاتها دون الاهتمام بأفرادها اعتقاداً منه بأن ما ينطبق على الكل ينطبق على ما يندرج تحته، ومن هنا ينبثق جوهر النقد الأرسطى، لما قدمه أفلاطون من تأملات سياسية تشتمل على سياسة وحكم الفلاسفة وشيوخ النساء والأولاد والمقننيات وأسباب الثورات والقوانين الأفلاطونية، وقام أرسطو أيضا بدراسة نقدية لأفضل الدساتير التى تصنف إلى:

(١) الدساتير المثالية أو الموجودة نظريا مثل جمهورية أفلاطون والدستور الخاص

بغلياس الخلقدونى ثم الدستور الخاص بهيبوداموس الملطى.

(٢) الدساتير الواقعية المعروف عنها أنها الأكسب مثل دستور كل من إسبارطة وكريت وقرطاجة.

وحدد أرسطو الهدف من دراسته لسياسات بعض الدول ونقدها، ما اشتملت

عليه السياسات الحاضرة من نقص وليس حبا للتظاهر أو التفاخر بسياسة دولته التى وضعها موضع النقد والفحص.^(٦٥)

١- نقد النظريات السياسية السابقة على سقراط:

ذهب الفلاسفة الطبيعيون إلى تطبيق المبادئ الطبيعية الأولى على الحياة السياسية فكانت السياسة لديهم جزءا تابعا للطبيعة ومبائنها.^(١٦)

ف نجد الفيثاغورية قد اعتقدت أن الانسجام أو التناسب هو المبدأ الأساسى فى الموسيقى والطب والطبيعات والسياسة^(١٧)، فجاء العلم السياسى مطابقا لمبادئ الفلسفة الطبيعية، واعتبر الفيثاغوريون المتأخرون فيثاغورس إله ضمن ألله المدينة التى وضعت أسس الحياة السياسية، كما وضعت مبادئ الطبيعة وقسمت البشر إلى طبقة أرستقراطية من سلالة الآلهة وطبقة العامة وعنصرها الأرضى، وجعلت الهدف من وجود الإنسان هو اتباع العبادات وكل ما هو شعائرى لخلص النفس من البدن خلال عجلة الميلاد (التناسخ)^(١٨) ويبدو أن ما أوضحه باركر هو وجهة نظر الفيثاغوريون المتأخرون لأن فيثاغورس قد نادى بوحدة البشر مع تمييزه بين النفس وأصلها الإلهى والبدن وأصله الأرضى والذي يعد مصدرا للبشر، وهى الفكرة التى تأثر بها فيما بعد أفلاطون فى أرائه الخاصة بالنفس والمعرفة.

وذهب هرقليطس أيضا إلى تطبيق مبداء الطبيعى على الاجتماع الإنسانى أو الحياة الاجتماعية والسياسية بصفة عامة فكان قانونه الأساسى وهو صراع الأضداد، المنطلق الأساسى لوجود الكائنات وعلاقتها الأخلاقية والسياسية فقد رأى أن الحرب هى أساس كل شىء وهى التى جعلت الأشياء آلهة وبعضها الآخر بشرا وبعضها أحرارا وبعضها عبيدا.^(١٩)

ونتيجة لاعتقاده بالقانون الطبيعى أكد بقوله "أن الشمس لا يمكن أن تخرج عن نطاق النسب المرسومة لها إلى ضرورة أن يخضع الأفراد والمدينة إلى ما وضعتة الطبيعة وقوانينها"^(٢٠)، والابتعاد عن العرف والتقاليد التى وضعها البشر، ويبدو أن

المسبب في تشكيل رؤية هرقليطس السياسية نفى صديقه هرمودورس من قبل أهل
أفسوس، ورفضهم للعلم والمعرفة، وخضوعهم لما تواضعوا عليه ودعا هيرقليطس
إلى ما يسمى بالرجل الحكيم الذي يمثل العقل الكلي الذي يحكم العالم من خلال وحدة
العقل^(٧١)، الذي يشترك فيه كافة البشر ويمثل كلا منهم جزءاً من العقل الذي يشتمل
أيضاً على صراع الأضداد، وأكد هرقليطس على أن جميع قوانين البشر مستمدة من
قانون واحد إلهي يحكم كما يشاء^(٧٢).

فالقانون السياسي ما هو إلا إدراك القانون الإلهي ولكن هل القانون الطبيعي هو
ناتجه القانون الإلهي عند هرقليطس؟

سلم هرقليطس أن العالم لم يخلقه إله أو بشر ولكنه وجد منذ الأزل وما يحكم
العالم إلا القانون الطبيعي القائم على ضرورة صراع الأضداد، وذهب أيضاً إلى أن
قوانين البشر ذات أصل إلهي متمثلة في اللوجوس أو العقل الكلي القائم أيضاً على
صراع الأضداد ونستنتج من ذلك أن القانون الطبيعي عند هرقليطس يعد أساساً
للقانون الإلهي الذي يعد بطبيعته مصدراً للقانون البشري.

وبذلك مثل هرقليطس والطبيعيون المنطلق الأساسي لقول السوفسطائيين من
أمثال ثراسيماخوس ولوكيفرون وأنتيفون بضرورة العيش وفقاً للطبيعة
وقوانينها^(٧٣) ورفضهم للعرف أو القانون الوضعي.

فاستخدم أنتيفون فكرة الطبيعة وهي الحقيقة أو الحق الذي تحدث لغرضين:

الأول: هو هدم القانون الذي تسنه الدولة اعتباراً أنه مسألة رأي أو عرف.

والثاني: للقضاء على التفرقة للمنادة بين اليوناني والهمجي، وتقرير أن الاثنان
على السواء يشتركان في الطبيعة المشتركة بين الناس، وقد آمن بعض السوفسطائيين
بمبدأ سيادة الطبيعة^(٧٤) ليس فقط في مجال السياسة ولكن أيضاً في الأخلاق واتصف

نظام المدينة بأنه نسبي قابل للتغيير والتعديل كما ذهب بعض السوفسطائيين الذين أرجعوا النظم السياسية والقوانين إلى المواضعات الإنسانية، وإلى القول بأن نظام المدينة إنما هو نظام مصطنع وأنه بالعرف.^(٧٥)

انتقد أرسطو نظرية القانون الطبيعي للقائم على رفض القانون الوضعي وكذلك الوجود النسبي للمدينة، فقد رأى أن وجود المدينة يعد وجوداً طبيعياً مثل باقى الموجودات لأن الفرد يميل بطبيعته إلى العيش فى جماعة والتى تمثل الجوهر الأول لوجود دولة المدينة^(٧٦) التى تتصف بوحدة القرى أو وحدة النظام السياسى، ووجود دستوراً محدداً لها بالإضافة إلى ما تهدف إليه أو الغاية من وجودها^(٧٧) فكل جماعة تتشكل بهدف خير ما يتحقق فى الاجتماع السياسى.^(٧٨)

ورأى أرسطو أن الدولة ما هى إلا الهيئة المعنية بإسعاد الأفراد بتحقيق الخير لهم جميعاً ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بتنسيق العمل بين المواطنين من ناحية، وجهاز الحكم من ناحية أخرى، ولما كان الإنسان اجتماعياً بطبعه فهو لا يدرك حدود شخصيته ولا يتمثل إطار كيانه إلا داخل الجماعة فالطبيعة إذن تدفع الناس إلى الاجتماع^(٧٩) وليس كما ذهبت السوفسطائية إلى التأكيد على الفردية، ولكن يجب ألا ننسى أن أرسطو قد أكد على الاهتمام بالفرد الذى هو أساس الأسرة التى تشكل الجماعة جوهر دولة المدينة.

٤- نقد التصورات السياسية النظرية:

كرس أرسطو جهده للدراسة النقدية وخاصة لمشروع المدن المثالية، أو ما يسمى بالميساسة المثالية عند كل من أفلاطون وقالياس وهيوداموس، مع تركيزه بخاصة على أفلاطون، مع دراسته للقوانين التاريخية السائدة، واشتمل نقده الصارم

لأفلاطون على تصور وحدة المدينة وقوله بشيوعية النساء والأولاد والمقتنيات بالإضافة إلى تجنى أفلاطون على قوانين الدولة في مقارنته بينها وبين قوانينه المثالية^(٨٠)، ولم يتوقف النقد الأرسطي لأفلاطون عند ذلك الحد وذلك لاعتماد أرسطو على ما يسمى الاتجاه النقدي الشمولي^(٨١).

ويوصف النقد الأرسطي أحيانا بأنه هدف في حد ذاته وخاصة بالنسبة لأفلاطون ولكن ما قدمه أرسطو من انتقادات لأفلاطون قد تكون ممكنة ولكنها في ذات الوقت لا جدوى منها.^(٨٢)

ونعرض الآن للاحتقادات الأرسطية لكي يتضح لنا ما سلم به البعض من عدم جدواها.

١ - نقد جمهورية أفلاطون:

هدف أرسطو من نقده لجمهورية أفلاطون إلى إدراك العلاقة بين هدفين يتمثل الأول في معرفة دور المواطن في الوحدة السياسية التي نادى بها أفلاطون ويشتمل الثاني على إدراك الهدف الأفلاطوني من شيوعية كل من النساء والأولاد والمقتنيات.^(٨٣)

- وحدة المدنية ودور المواطن:

صنف أرسطو الوحدة إلى نوعين الأولى: تقوم على تكامل أفراد المدينة والذي يؤدي بدوره إلى استقرارها وازدهارها ولكنها مع ذلك توصف بأنها محدودة النطاق، والثانية: تقوم على وحدة الجوهر وتتصف بأنها لامحدودة ومكانها الأساسي في العقل وهي المدينة الفاضلة التي تناولها أفلاطون في نظريته السياسية^(٨٤). ويرى أرسطو أنه إذا خضعت الأولى للثنية أي إلى وحدة كاملة لا تعد دولة، لأن الدولة ما هي إلا جمهرة من الأفراد يختلفون تبعاً لأنواعهم^(٨٥). فإراد أرسطو أن يدرس وحدة

المدينة من خلال ما هو ملاحظ مؤكداً على دور الفرد والأسرة كوحدات مكونة للمدينة في محاولة منه لرد سيادة الدولة كما كانت عند أفلاطون إلى الفرد وجماعته^(٨٦).

وأكد أرسطو أن جذور المدينة قائمة في الطبيعة، وتقوم على أساس ارتباطين رئيسيين : الأول تفرضه غريزة بقاع النوع وهو القائم بين الرجل والمرأة لتكوين الأسرة.

أما الثاني فيهدف إلى المحافظة على الذات^(٨٧). والدولة ما هي إلا مجموع الكيانات المستقلة التي تعمل على تحقيق اكتفائها الذاتي والأمة التي لا تتوزع طوالها إلى قرى تعيش كالأركاديين، يفصل بينهم وبين الدولة فروق شاسعة^(٨٨). ويؤكد أرسطو على أنه ليس من الأفضل كما أهتم أفلاطون بتحقيق الوحدة الكاملة على الدولة لأن الأسرة أقدر على الاكتفاء الذاتي من الفرد ، والدولة أقدر عليه من الأسرة، والدولة لا تستطيع أن تكون قبل أن يبلغ اتلاف جماعاتها إلى الاكتفاء الذاتي فإن كان الأقوى على الاكتفاء هو الأفضل ، فالأفضل أيضاً هو الأقل وحدة^(٨٩). ويتضح من ذلك نقد أرسطو للوحدة العامة التي يندرج تحت لوائها عدة دول، وكذلك نقده لفكرة المواطن العالمي عند الكلبيين وبعض الموفسطائيين والإمبراطورية الكبيرة التي ازداد تأثيرها في عصره نتيجة انهيار نظام المدينة إزاء جيوش إمبراطورية الاسكندر وخاصة بعد موقعة خابرونيا الحاسمة في تاريخ اليونان^(٩٠). وكذلك نقده للإسكندر الأكبر في توحيده بين الفرس واليونان بقوله "وما أراه صلاحاً لأمرِك وسبباً لبقاء الذكر لك أن ترجع أهل فارس إلى مواضعهم فإن ذلك عدل فيهم ومن العدل أن تفعل بالمرء مثل ما فعل ، فإن استقامة العامة ورسوخ الهيئة في قلوب الخاصة حتى يجتمعوا لك على الطاعة أمرٌ عسرٌ، لا يستحكم إلا في دهر طويل

وقرون متوالية، وإن هم وجدوا غرة ومكنتهم فرصة وثبوا عليها ووجدوا من يساعدهم فيها . ومن الحزم الاحتياط في دوام الاستقامة والأمن. وقد ينبغي مع كثرة آثارك وتظاهر أفعالك أن تجسم ذلك بحسن الأثر في مصلحة المدائن^(٩١) .

ويؤكد أرسطو في هذه الوصية أنه ليس من الصواب توحيد الدول ظاهرياً مع فساد وحدتها وأنظمتها السياسية . "فالدولة لم تجعل لوحدة كهذه على ما يزعم البعض وأن ما يعدونه خير الدول الأسمى يتلف الدول، مع أن خير الشيء يحفظه"^(٩٢) .

وبهذا اتخذ أرسطو من وجهة نظره العضوية عن الدولة ركيزة للتعبير بوضوح عما هو ضمنى - وإلى حد ما قاطع - في فلسفة أفلاطون لكنه أبى أن يتطرف مثلما فعل أستاذه من قبل. فالوحدة عند أفلاطون غاية للغايات وفي سبيل تحقيقها تجب التضحية بكل ما عداها حتى هزاة الحكام والمحكومين، في حين يحذر أرسطو من أخطار الوحدة المفرطة في الدولة ولا يتصور تحققها وحتى لو أمكن أن تتحقق فينبغي أن تتبذ أو تقود إلى تداعي الدولة، ويشبه طبقة الحكام والحراس بجيش احتلال ويقرر بأن دولة أفلاطون الموحدة تضم في الواقع دولتين تعادى إحداها الأخرى^(٩٣) .

— نقد شيوعية النسب والأولاد والمقتنيات :

ظن أفلاطون أنه كلما كانت وحدة الدولة أعظم كان الخير أعم، وعمل على هدم الملكية الخاصة من خلال قوله بالشيوعية^(٩٤) .

* شيوع النسب :

يرى أرسطو أن الذين يجعلون النساء والأبناء مشاعاً بينهم ، لا يقولون أن النساء والأولاد يخصونهم ، بل يقولون كلهم جملة أن الفئتين، لهم ولكن لا كل

بمفرده . وكذلك كلهم يقولون أن الممتلكات لهم ، ولكن لا كل بمفرده ^(١٥) . يشير هذا النص إلى توضيح أرسطو لمعنى الشيوعية قبل نقدها.

ويسأل أرسطو هل يجدر بالدولة التي تبتغي أن تكبر شؤونها تدبيراً جيداً أن يشترك أفرادها في كل ما يتاح الاشتراك فيه ، أو أن يشتركوا في بعض الأشياء دون البعض الآخر ؟ وهل الوضع الحالي (لأثينا) أفضل أو ما سنه أفلاطون في جمهوريته ؟ ^(١٦) .

لم تكن الشيوعية الخاصة بالنساء والأولاد إبداعاً لدى أفلاطون ، ولكنه استمدّها من الإسبرطيين بالإضافة إلى استنساخه في إقامة جمهوريته بشيء من النظم اليونانية الموجودة، وود لو أصبحت أثينا "مدينة فضلة" تسير على نظام شيوعي قريب من النظام الذي طبقه ليكورغوس (القرن التاسع ق.م) في إسبرطة ^(١٧).

بالإضافة إلى ما قدمه بعض الفلاسفة من أمثال ديمقريطس الذي احتقر المرأة بصفة عامة، ومكثتها في العائلة بصفة خاصة. فبالنسبة للمرأة فقد رأى "أن المرأة أسرع من الرجل في تدبير المكائد ويقول أيضاً " لا تدع المرأة تثرثر، لأن في ثرثرتها شرٌ كبير".

"وحيلة المرأة في كثرة الحديث والإفراط في التزيين" واقترح ديمقريطس اتباعه بالعزوف عن طلب الأبناء وتكوين العائلة فيقول "إن تربية الأطفال أمر غير مأمون ، لأن هذه التربية إذا نجحت فإن باطنها يكون قتالاً وقلقاً، وإذا فشلت فإنها ستؤدى إلى كارثة أخطر من كل ألم فيقول "إننى لا أعتقد أنه يجب أن يكون للرجل أطفال ، لأننى أرى في إنجاب الأطفال أخطاراً واهمة ومشقات، أما المميزات فتكون نادرة، كما أنها تكون ضعيفة ومتهافئة ^(١٨) .

ويبدو أن أفلاطون نادى بشيوع المرأة تفادياً لقوة غرائزها وأتانياتها. ولكنه لم يفتن لمساوئ هذا النظام ، مثل صراع الرجال حول امتلاكها والزنا وضياح الأنساب وسوء معاملة الرجال للنساء^(١٩). فشيوخ النساء والأولاد عند أفلاطون ما هو إلا تكمير للسعادة والقيم^(٢٠).

ويرى رسل: أن أولئك الذين يمزجون الشيوعية بهدم الأسرة ، هم أيضاً يؤيدون قيام بيوت مشاع يسكن الواحد منها عدد كبير من الناس ، ويكون لها مطابخ مشتركة ومطاعم مشتركة وأمكنة مشتركة لتربية الأطفال ، وما هي إلا أديرة بغير عزوبة^(٢١). لم ينطبق هذا الرأي على ما قدمه أرسطو من نقد للشيوعية، لأن المنطلق الأساسي لنقده الشيوعية هو الحفاظ على الملكية الخاصة .

وسلم أفلاطون بضرورة أن تتسلم الدولة الأطفال من أمهاتهم عقب ولادتهم وتعهد بهم إلى مربيات عموميات ، أي موظفات في الدولة للقيام بهذه الشئون، وينشأ الأطفال في دور الحضنة العامة هذه لا يعرفون أبائهم ولا أمهاتهم، وإذا انتهوا من مرحلة الحضنة في سن السابعة. فصل الأطفال الذين يدل اختبارهم على أنهم لا يصلحون لغير العمل الجسمي، أي يدل على أنهم من طبقة للزراع والصناع (الطبقة الأولى في المدينة المثالية) وهؤلاء يكتفى في تربية كل منهم بعد ذلك أن يؤخذ بالمهنة التي سيزاولها في حياته المستقبلية وما عدا هؤلاء من الأطفال، فتسلك الدولة في تربيتهم طريقاً آخر، فتلتحقهم جميعاً في سن السابعة بالمدارس الابتدائية التي كانت تنقسم قسمين : مدارس المصارعة أو مدارس التربية الجسمية ومدارس الموسيقى أو مدارس التربية العقلية وإذا إنتهوا من هذه المرحلة في سن الثامنة عشرة التحقوا جميعاً بمدارس التعليم للصكرى، ويقضون فيها سنتين يؤخذون في اثنتاهما بالتدريبات الحربية وأعمال الحروب ومن تكشف اختباره في

نهاية هذه الفترة عن أنه قد وصل إلى غاية من الارتقاء الفكري والخلقي، ولا يمكنه بحسب كفاياته الطبيعية الوصول إلى أبعد منها، انتهت تربيته عند هذا الحد ببوغه العشرين من عمره ويتكون من هؤلاء طبقة المحاربين (الطبقة الثانية في المدينة المثالية). وأما الذين تظهر عليهم دلائل العبقري والاستعداد للوصول إلى حد أبعد فتتألف منهم الطبقة الثالثة وهي طبقة الفلاسفة^(١٠٢). ويكون من المستحيل أن يصل البعض ويقدرُوا بالحدس والتخمين أن بعضهم الآخر هم أخوتهم وبنوهم وآبائهم وأمهاتهم^(١٠٣). وقد توهم أفلاطون أن الغيرة ستغني وأن العنف سيتلاشى مع وجود الرقابة على الطبقات التي يشيع الجنس بينها، والواقع أن سلب الناس خصوصياتهم يضاعف من الغيرة ويشعل الحقد أو يدفع إلى العنف، وعندما يُمنع الآباء من أن يتعرفوا على أبنائهم، يزيد الاضطراب وتعم الفوضى^(١٠٤). بين الذين ينسبون الأطفال إلى ذواتهم، ومن الغريبة أن لا يحرم من من شيوع الأبناء على الضائق إلا المضاجعة، وأباح مضاجعة الظلمان لاشتداد اللذة الناتجة عنها، دون مراعاة كون هذا أباً أو ابناً وأولئك أخوة^(١٠٥). فدعا أفلاطون بذلك إلى عمية الأخلاق^(١٠٦).

ولم تتوقف انتقادات أرسطو عند هذا الحد، بل تناول أيضاً شيوع المقتنيات.

* شيوع المقتنيات :

ذهب أرسطو إلى أن الشرع الذي يحاكمي شرع أفلاطون (في شيوع الممتلكات) قد يظهر بعضظهر الإنسانية والرفقة، لأن من يسرع به يتقبله بارتياح لاعتقاده بأن الجميع سيبدون نحو كل من المواطنين مودة عجيبة معللاً وجود المساوي أو ما يقوم بين الأفراد من شكاوى بشأن المعاهدات، ومن محاكمات بداعي شهادة الزور ومن مدالسات للأغنياء بعدم شيوع الممتلكات^(١٠٧). ويتمثل النقد الأرسطي لشيوع المقتنيات عند أفلاطون في قوله: "أن الحياة القائمة على المنادة

بالممتلكات العامة تبدو بجمالها مستحيلة^(١٠٨). وإذا كان أفلاطون قد أكد على شيوع النساء والممتلكات فمن ينصرف إلى المهام المنزلية ، التى كانت النساء تقمن بها، مع انصراف رجالهن إلى مهام الحقول؟! ومن يقوم بمهام الحقول إن شاعت ممتلكات الفلاحين ونساؤهم؟

فمن الغباء انتحال نظم البرابرة وتطبيقها على اليونانيين، حتى يصبح الرجال يقومون بما كانت النساء تقوم به فى البيت، وتصبح النساء مشاركة للرجال فى أعمال الحقول^(١٠٩).

فالحافز الفردى كما يرى أرسطو ما هو إلا عنصراً جوهرياً فى الحياة الاجتماعية وأن تشجيع هذا الحافز فى نطاق الجماعة يؤدى إلى ازدهار الاقتصاد وارتفاع مستوى المعيشة ، وتكامل العلاقات الاجتماعية ، فلا ينبغى إذن القضاء على الملكية بأنواعها أرضاً وأسرة وأطفالاً، وإنما إخضاع الملكيات الخاصة لسلطة التشريع الذى يفرض التعاون والتضامن من أجل تحقيق الخير العام^(١١٠). فيقول "إن ما شاع بين الأكثرية ، نال أقل قسط من العناية. على نحو ما يحدث فى الخدم المنزلية، التى تسوء أحياناً لا بقلة الخدم ولكن بكثرتهم".^(١١١)

فالملكية العامة عند أفلاطون تحرم الأفراد من الحق للطبيعى للملكية الخاصة، وما تحققه لهم من بعض الميزات مثل (الانتماء - البهجة - الحرية) وهو ما عمل أرسطو على إثباته لنقض مبدأ الممتلكات العامة عند أفلاطون وإضعا أربعة أسس منطقية أغفلتها الملكية العامة ولا توجد إلا فى ضوء الملكية الخاصة:

أولها : الحافز والارتقاء

ويفسره بقوله أنه لو أحرز كل إنسان مغماً بذاته فلن يتضرر أحد من آخر
وسيسعى للارتقاء بذاته، فربط أرسطو فكرة المصلحة الخاصة بالتقدم الاجتماعي عن
طريق المزيد من الجهد الفردي والكفافية ، بينما الأفراد العاملين في نظام أفلاطون -
في رأى أرسطو - يجأرون بالشكوى من تقاعس غيرهم عن العمل ، بينما
يستهلكون قسراً ضخماً من الناتج الاجتماعي .

وثانيها : البهجة

البهجة التي تبثها الملكية الخاصة في النفوس ، فالناس بطبيعتهم مغرمون
بجيزة النقود وتملك الأشياء، لكن يفصل أرسطو حب الملكية عن الأنانية إذ ينبعث
حب الملكية عن احترام النفس .

وأما ثالثها : الحرية الشخصية

فالملكية العامة للأشياء تخضع الأفراد لإرادة سلطة عليا .

أما رابعها : قيمة الفرد

فيشير إلى أن الملكية الخاصة تتأصل في نفوس الناس بحيث إن انتزاعها
منهم يصيب المجتمع بأضرار بالغة^(١١٢). منها عدم شعور الإنسان بقياته وقيمته
كفرد مستقل في أموره الخاصة عن الآخرين.

ومما سبق يتضح أن تأكيد أفلاطون على شيوع الملكية واستيعاده للملكية
الخاصة، وما تحمله بداخلها من فساد للمجتمع والنظام السياسي القائم، لا ينكره
أرسطو الذي رفض شيوع الملكية، والذي أكد على أن الملكية الخاصة تنطوي على
الكثير من الفساد، سببها ما تنطوي عليه الطبيعة الإنسانية من شرور الأنانية، ولا
يمكن علاجها كما ذهب أفلاطون في إلغاء الملكية الخاصة أو فرض المساواة في

الأملاك، ولكن يمكننا علاجها من خلال الارتقاء بالقوانين الخلقية^(١١٣) وتهذيب النفس.

ب - نقد قوانين أفلاطون :

لم يرد أفلاطون من وضع مؤلفه القوانين أن يكون في مجابهة نظريته السياسية الأولى والتي سبق أن نظمها في الجمهورية . ولكن جاء وضعه للقوانين لتعديل بعض النقاط الواردة في جمهوريته لتناسب مع الواقع المألوف^(١١٤) . ولكن يرى أرسطو أنه يمثل نفس الوضع الذي أتت به الجمهورية^(١١٥) .

وحصر أرسطو نقده ومقارنته بين الجمهورية والقوانين فيما يلي :

■ عاد أفلاطون في قوانينه إلى منهجه السياسي الأول في الجمهورية، لأنه يخصص المنهجين بنفس الأنظمة . مع استثناء شيوع النساء والمقتنيات، ففي النظامين (الجمهورية - القوانين) نفس التربية ، ونفس طريقة المعاش بما فيها انصراف حمة المدينة (الحراس) عن الأشغال الضرورية ، ونفس التشريع بشأن الموائد العامة .

■ أما في دولته الجديدة خمسة آلاف حامل سلاح (الحراس) مع أنه لم يقم في الأولى إلا ألفاً . ويحتاج هذا العدد الغفير إلى سهل بابل ، أو إلى بقاع أخرى شاسعة ، يتغذى منها خمسة آلاف رجل عاطلين عن العمل يضاف إليهم جمع آخر من النساء والخدم يفوق الأول بكثير^(١١٦) .

عاد أفلاطون إلى زيادة عدد المحاربين إلى خمسة آلاف وأربعين^(١١٧) . وليس كما ذهب أرسطو في نقده إلى أنهم خمسة آلاف فقط ، والسبب فيما أراده أفلاطون هو تقسيمهم إلى مجموعات تقوم على أسس مختلفة غايتها الدفاع القومي

والحفاظ على دولة المدينة^(١١٨) . وجعلها مدينة عسكرية (حربية) كما في اسبرطة .
تعتمد على الجيش في حل مشاكلها .^(١١٩)

▪ أهمل أفلاطون تحديد العلاقة بين الأجانب الموجودين في دولة المدينة وبين السكان الأصليين الأمر الذي يعرض للدولة إلى الهجوم من قبل الأجانب لحماية رعاياهم .^(١٢٠)

▪ ذهب أفلاطون إلى أنه يجب على المشرع أن ينظر إلى أمرين في وضع شرائع (البلاد وأفرادها) وكان يجب أن يضيف البقاع المجاورة إذا أرادت الدولة أن تعيش في سلام . إذ يلزمها أن تستعمل في الحرب ما لا يصلح من السلاح في بلادها فقط ، ولكن ما يصلح منه أيضاً في بلاد أجنبية^(١٢١) .

▪ من الغرابة أن يوزع المشرع ممتلكات الدولة بالتساوي ، وأن لا يتخذ التدابير بشأن تكاثر أفرادها ، بل يدع للتنازل بلا قيود ، على أمل أن يتكافأ التنازل والعقم تكافؤاً وافياً ، وأن يعدل عدد المواليد مهما تزايد عدد أهل الدولة عند نشأتها^(١٢٢) .

▪ تخلو قوانين أفلاطون من الإيضاحات الخاصة بشأن الحكام وما يمتازون به، بالإضافة إلى أنه أتاح للثروات أن تتضاعف خمس مرات فلم يتسامح قليلاً في ما هو من أمر العقار ؟ ثم أنه يجب النظر في توزيع أراضي السكن ، فلعلها لا تعد بالنفع على اقتصاد المنزل لأن المشرع قد وزع على كل مواطن بقعتين منعزلتين الواحدة عن الأخرى ، ليشيد له في كل منهما منزلاً . إلا أنه من الصعب سُكنا بيتين^(١٢٣) .

أكد أفلاطون على صعوبة سكن بيتين في آن واحد ولكن مع ذلك لا يصعب أن يقطن المرء الريف أيام الصيف مثلاً والمدينة أيام الشتاء والربيع، ويريد أفلاطون

أن يقطن الأولاد عند اقترانهم أحد البيتين . واقترح أرسطو أيضاً ضرورة أن يكون لكل مواطن بقعتان . بقعة في المدينة وبقعة على حدود البلاد ^(١٢٤) . ويؤكد هذا النقد اعتماد أرسطو على تعدد أوجه النقد دون إتصاف المقيمين أو من قام بنقدهم دون تمحيص أو تأصيل .

لم يستطع أفلاطون معرفة كمية الممتلكات المفقودة في الدولة مع أنه ينبغي تحديد هذه المفقودات ، لاستقرار النظام الاقتصادي ولأثرها على الفرد والدولة ^(١٢٥) .

لا يشمل النظام السياسي الذي وضعه أفلاطون في القوانين على صفة من صفات الحكم الفردي ، وجمع بين الحكم الشعبي وحكم الأقلية مع تركيزه على حكم الأقلية ^(١٢٦) .

ذهب أرسطو من خلال نقده السابقة إلى أنه لا يوجد في قوانين أفلاطون شئ سوى قوانين ^(١٢٧) معناه في المثالية التي تنأى عن دراسة الواقع بنظرة موضوعية.

ومع ذلك فقد اتسم النقد الأرسطي لقوانين أفلاطون بأنه صعب التفسير، وذلك لأنه تناول إلى حد كبير مسائل تفصيلية.

جـ- نقد تصور السابقين لمفهوم السيادة ^(١٢٨) :

تتنوع الدساتير بتنوع الهيئات صاحبة السيادة، وهو ما حدا بأرسطو إلى اتخاذها أساساً للتفريق بين الدساتير المختلفة ، ويتحديه لمن تسند هذه السيادة وفي يد من توضع؟ تسند للشعب أم للأغنياء أم إلى صفوة المواطنين أم تسند للقانون ؟ ^(١٢٩) . وانطلق أرسطو من مسلمة رئيسية مثلت رفضه واستبعاده للنظم

السياسية السائدة بقوله " أنه لما كانت استدلالات حكومة كلاً من الديمقراطية والقلّة صحيحة بالقدر ذاته، فليس هذا ولا ذاك حاسمين ، لأن استدلالاتهم تقوم على تصور زائف".

فيقول الديمقراطيون. علينا أن نعطي كل المواطنين قدراً مساوياً من السلطة لأن كل المواطنين أحرار بصورة متساوية . لكل وفقاً لحريته، ويقول الأعضاء في حكومة القلة يجب إعطاء نسباً غير متساوية من السلطة للمواطنين لأنهم ليسوا متساوون من حيث الغنى. لكل بحسب غناه ولكن ليست الحرية ولا الغنى هما الصفتان اللتان يجب أن نأخذهما بالحسبان في توزيع السلطة. (١٣٠)

إنهم جميعاً يخلطون بين مصالحهم الخاصة ومصالح دولة المدينة ككل (١٣١). فقام توزيع السلطة وإسناد السيادة لدى السابقين على المنفعة الخاصة وما يتطلبه العيش فقط . دون العمل على تحقيق الحياة السعيدة التي تشمل الشعب بأسره. (١٣٢) فدافع أرسطو عن الديمقراطية، واستخدمها بالمعنى العام ، من أجل الإشارة إلى كل نظام يكون الشعب فيه سيّداً. (١٣٣)

وإن كان أرسطو في إسناده السيادة للكثرة بدلاً من القلة المختارة قد فضل المعرفة العامة على خبرة المتخصصين كما جاء في نقده لأثلاثون فهو لم يستمر في هذا السياق إلى نهايته. بل أدخل في مناقشة مشكلة السيادة عاملاً آخر غير شخصي. وهو القانون . فهو يعطي للقانون السلطة العليا التي تسمو على سلطة أشخاص الحكام سواء كانوا أفراداً أم هيئات . ويقول "إن القوانين الموضوعية وضعا صحيحا يجب أن تكون صاحبة السيادة الأعلى . أما الحكم الشخصي سواء بإشره شخص واحد أو هيئة من الأشخاص فيجب أن تكون له السيادة فقط في تلك الأمور التي لم يستطع القانون أن يصدر عنها بياناً دقيقاً وذلك لصعوبة وضع قواعد عامة لكل من

الطوارئ والمناسبات". (١٣٤) وفي الواقع أن حكم القانون وسيادته قد لقي من أرسطو تأكيداً وعناية سبقه إليها أفلاطون في كتابه "القوانين" الذي عمل على تنقيده .

يتضح من النص السابق أن السيادة عند أرسطو لم تكن واحدة بل كانت بالأحرى سيادات فُجد أولها سيادة الكثرة، وثانيها سيادة القانون، وثالثها سيادة الشخص الفذ الذي هو أشبه بالإله بين الناس. (١٣٥) ومن الظلم أن يتساوى مع غيره، أو يتساوى الآخرون به. وهو ما يوضح لنا تضارب العقل الأرسطي ورفضه للعالم الواقعي.

د - نقد دستور فالياس الخلقوني :

ذهب أرسطو إلى أن هناك نظم سياسية أخرى استتبط بعضها العامة، وبعضها الآخر الفلاسفة والسياسيون ولم يهتم أصحابها بشيوع النساء والأولاد ولا بموائد النساء العمومية . كما ذهب أفلاطون . ونفى التشريع بضروريات الحياة . لأن البعض يرون أن حسن تنظيم الممتلكات من أخطر الأمور شأنًا. إذ يقولون: إن الجميع يشيرون الثورات بشأنها. ويعد فالياس الخلقوني أول من ابتكر ذلك التنظيم فهو يقول بضرورة تسوية المقتنيات لدى أهل الدولة (١٣٦). حتى تنعم بالسلام والأمن الداخلي.

فافتصر فالياس على منع الثورات الداخلية للطبقة لكى يسود المدينة الطمأنينة والسلام بتوزيعه الثروات على أفراد المدينة . معتقداً أن الثروة هي السبب الوحيد لنشوب الثورات .

ويمكننا حصر الانتقادات الأرسطية لمستور فالياس الخلقونى فيما يلى:

- اعتقد فالياس أن البلوغ إلى تسوية الممتلكات من الأمور الميسلة عند تأسيس الدول ولكنه يتصر بعض الشيء بعد تأسيسها ولكن ينبغي لمن ينظمون نمو الثروات ، أن ينظموا أيضاً تكاثر البنين، لأن عدد البنين إذا فاق اتساع الثروة لابد أن ينقضى الشرع ومن القبح أن يتحول الكثيرون من اليسر إلى العسر (١٣٧).
- لا يكفي أن يعمل المشرع على تسوية الثروات فقط ، وإنما عليه أيضاً أن يهدف إلى الاعتدال فيها .
- اعتقد فالياس أن المساواة واجبة على الدول . أساسها الاقتناء والتهذيب ولكن ينبغي عليه أن يعرض لشروط التربية وصفاتها، إذ لا فائدة من توحيدها وتوجيهها توجيهها واحداً . إذ يمكن أن تكون التربية واحدة وأن تتجه نفس الاتجاه مع احتوائها على مبادئ فاسدة بحيث يصدر عنها أناس يؤثرون الطمع فى المال أو الطموح إلى الجاه أو ابتغاء الأمرين معا . (١٣٨)
- ظن فالياس أن الناس لا يأتون المظالم إلا فى طلب ضروريات المعاش فحسب وإن علاجها يتضمن تسوية الثروات بحيث لا يضطروهم البرد أو الجوع إلى السرقة وقطع الطرق . لكنهم يأتون المظالم أيضاً لينعموا بلذائذ العيش دون عناء ، وذلك إن طغت عليهم الرغبات . (١٣٩)
- لم يحسن فالياس الكلام إلا على المساواة فى توزيع الأموال، وخاصة ملكية الأرض، مع أن هناك ثروات أخرى عديدة مثل ثروة العبيد والمواشى والنقود.
- إما أن تتحقق المساواة فى كل هذه الأمور ، وإما أن يعول على نظام وسط ، وإما أن يباح كل شيء (١٤٠) ويمسقط مستور فالياس.

- لا تهدف معظم نظريات فاليناس إلا إلى نظام جيد داخلي، وإنشاء دولة صغيرة. مع أنه من الواجب أن ينطبق ذلك النظام على الصلات مع الجاورين ومع جميع الأجانب^(١٤١).

يتضح من نقد أرسطو لفاليناس الخلقوني أنه لم يقف عند حد إظهار الأخطاء، بل تعدى ذلك إلى إصلاح النظام الخلقوني، حتى لو ظل ذلك في إطار ضيق لا يتعدى الإشارات أو التلميح إلى الأفكار الخاصة به^(١٤٢). ويشير أيضاً إلى توافق روح النقد وشرعيته من سلب وإيجاب عند أرسطو.

وقد عالج أرسطو الأصول والأسباب العامة للثورة تحت ثلاثة رؤوس وهي الدوافع السيكلوجية والأشياء المتنافس عليها والظروف الأولية^(١٤٣). وليست مقتصرة فقط على الثروة كما ذهب فاليناس الخلقوني.

هـ- نقد دستور هيبوداموس الملطي :

اخترع هيبوداموس^(١٤٤) فن تخطيط المدن^(١٤٥). ورغب أن يكون علماً بكل أمور الطبيعة، فلقم على الكتابة عن أفضل نظم سياسي. دون أن يعنى بأمور السياسة عامة^(١٤٦).

ويمكننا حصر الانتقادات الأرسطية لمستور هيبوداموس الملطي ومؤلفه

الموسوم "بالأحكام السياسية" فيما يلي:

- ألف هيبوداموس دولته من عشرة آلاف نسمة ، وقسمها إلى ثلاث فئات جعل الأولى فئة أصحاب الصنائع ولثانية فئة الفلاحين، والثالثة فئة الحراس . ومن الغرابة أنه رأى أنهم يشتركون جميعاً في السياسة، مع أن الزراع لا يحملون

السلاح ، والصناع لا يملكون أيضاً أرضاً ولا سلاحاً، وإن لم يشتركوا في السياسة فكيف يشاركون في الحكم؟

- رأى هيبوداموس ضرورة أن تكون طبقة حاملي السلاح أقوى من الطبقتين الأخريتين، وليس

ذلك بالسهل ما لم يكثر عددهم وإن تحقق ذلك فما هي العلة التي تهدف إلى اشتراك طبقة أخرى في السياسة ؟

أى أن هيبوداموس قد أثبت التناقض في قوله تارة بالمساواة بين الفئات الثلاثة المكونة للمجتمع ، وتارة أخرى برفعه فئة الحراس على كل من الزراع والصناع .

- نص هيبوداموس في دستوره على إقامة محكمة عليا ، تحال إليها كل الدعاوى التي يبدو أنه لم يقض فيها قضاء حسناً، وشكل تلك المحكمة من بعض الشيوخ المنتخبين، وكان يعتقد أن الواجب يقضى بأن لا تصدر الأحكام فى مجالس القضاء بطريقة الاقتراع بل أن يحمل كل قاض لوحة يكتب عليها حكمه أن يقضى على أحد قضاء لا استئناف فيه ، ويدعه فارغاً أن برا أحد تبرئة كاملة، وأما إن كان حكمه بين بين فيجب أن يخبر علناً وكان يعتقد أن الشرع الحالى غير شديد لكونه يكره القضاة لعدم شرعية أحكامهم فقد يحدث القضاة فى نظر هيبوداموس عندما يحكمون حكماً مبرماً يبرئ المتهم أو يقضى عليه. مع أن الحق أحياناً أن يكون الحكم حكماً وسطاً لا بالتبرئة الكاملة ولا بالقضاء القاطع وهو على صواب فى ذلك وإن لم يقبل به أرسطو وجاء نقده متطرفاً ، لا بل غير صائب^(١٤٧). لاعتقد أرسطو نزاهة القضاة والحكام الذين وصفهم أنهم أشبه بالإله بين الناس وليس من المعقول أن نشك فى الآلهة ومصداقية أحكامهم .

- أقحم هيبوداموس في شرعه قانوناً يمتح الشرف لمن يكتشفون اكتشافاً مفيداً للدولة ويؤمن الرزق من موارد الدولة لأولاد من متوا في الحرب، وكان يتوهم أن هذا القانون لم يكن قد نص عليه بعد شرع دولة من الدول، على أنه مأخوذ به في أثينا وعند غيرها من الدول.
- كما أثبت أرسطو أن المشرعين يضعون القوانين طبقاً لمصالحهم، يبدو أن هذا المبدأ ينطبق على هيبوداموس في منحه الشرف للمكتشفين الذين يعود اكتشافهم بالنفع على الدولة لاكتشافه تخطيط المدن ، وهندسة ميناء البرنفس أحد موانئ أثينا الرئيسية.
- رفض هيبوداموس المراتع القديمة لأنها تنطوي على كثير من المصادرة والهمجية وتنادى بالتبديل مثلما هو قلم في الفنون، ولكن التمثل بالفنون مخادعة، إذ لا شبه بين تبديل فن وتبديل شرع . فما تبديل الشرع إلا إضعافاً لقوته قديماً وحديثاً. (١٤٨)

٣- نقد الدساتير السياسية الموجودة واقعياً :

تمشياً مع ما اتجهه أرسطو من نقدٍ للدساتير المثالية، تناول من خلال النقد مناقشة مزايا وعيوب الدساتير الفعلية الممتثلة على نظام كل من إسبرطة وكريت وقرطاجنة مع توضيح ما إذا كان الملوك نافعين أو غير نافعين للدولة . فالإسبرطيين على حد قوله يرفضون دفع ضرائبهم، ولذا فالمدينة فقيرة والمواطنون جشعون^(١١٩).

أ- نقد نظام إسبرطة السياسي :

يقول أرسطو لقد انتقد غيرنا الشرع المتعلق بأمرام البحر وأصابوا في انتقادهم لأن ذلك الشرع هو على الاضطراب والثورة.^(١٢٠) تأكيداً لمصادقية نقده الخاص بإسبرطة ونظامها السياسي.

وتكمن أهم الانتقادات الخاصة بإسبرطة فيما يلي:

- إن الدولة ذات الحكم الصحيح يجب أن توفر لحكامها وقت الفراغ الذي يسمح لهم بممارسة أعمالهم السياسية دون جهد يبذلونه في أعمال أخرى ، وهذا الأمر لا يتوفر إلا عن طريق العبيد، لكن أهل إسبرطة لم يحسنوا فن استخدام العبيد في هذا الشأن ، بل إن علاقاتهم غير الطيبة مع الدول الخارجية بسبب سياسة الغزو المستمرة قد انعكست آثارها على علاقاتهم الداخلية مع العبيد.^(١٢١)
- ذهب أرسطو إلى أن التغاضي عن شؤون النساء يكون مضر بشؤون السياسة ويسعادة الدول. وهذا ما فعله المشرع الإسبرطي الذي أتم قصده بشأن الرجال، ولكنه تغاضى عن أمر النساء فهن يعشن في اللهو والترف وينصرفن إلى شهواتهم ويرجع السبب في ذلك إلى رحلات الرجال العسكرية ويعددهم عن

أوطانهم أوقاتاً طويلة من الزمن في حروبهم ضد الأركاديين والمسينيين. وقد حاول ليكورغوس أن يخضع النساء للشرائع، ولكنه عدل ذلك بعد معارضتهن وامتلاكهن على التقريب لخمسة البلاد، لوفرة الوارثات بينهن.

- أثبتت الحوادث نفسها أن نتائج النظام الإسبرطي كانت وخيمة عليهم، لأن دولتهم لم تصمد أمام كثرة واحدة. ولكنها صارت إلى الهلاك لقلّة رجالها. حيث سمح ملوكهم الأوائل باشتراك الأجانب في جنسيتهم حتى لا يبتلون بقلّة الأهل.

- الشرع المتعلق باتباع البنين هو أيضاً مضاد للإصلاح المنشود. فإذا أراد المشرع أن ينمي الإسبرطيين ما أمكن، حث مواطنيه على التوالد ما استطاعوا لأن شرعهم يحل من كل ضريبة من ينجب أربعة أولاد.

- انتقد أرسطو تحول الحكم في إسبرطة من حكم الأعيان إلى حكم الشعب وخاصة الفقراء الذين يرتشون لئلا حلقهم، وخسة طبعهم. واعتبر أرسطو أن هذه السلطة العظيمة التي تركزت في يد الشعب تكاد تكون مسلوية لاستبداد الطغاة، وهو ما اضطر الملوك أنفسهم إلى مدالمة الرقباء. فدخل الخل والفساد إلى السياسة.

- إن نظام مجلس الشيوخ، ما هو إلا نظام فاسد، حيث يترك لأعضائه تقرير المسائل المهمة مدة حياتهم كلها غير واضعين في الاعتبار أن الفكر يشيخ كما يشيخ الجسد، ويزداد الأمر سوءاً حين لا يمكن للمشرع أن يرتاب في فضيلتهم.

- انتقد أرسطو نظام الإسبرطيين الذين لم يعنوا بجمع الضرائب مع احتياجهم للأموال لئلا حاجة عتاد الجيوش المنوطة بجمالية المدينة،^(١٠٢) ويرجع ذلك إلى أن كل الإسبرطيين أصبحوا ملاك، ومن ثم اتعمت موارد الدولة من الضرائب.

- اعتقد الإمبرطيون أن الخيرات التي يتنازعها البشر، ما هي إلا بفضل الشجاعة لا الجبن وهم محقون في ذلك، ولكنهم يخطنون في ظنهم أن تلك الخيرات خير من الفضيلة^(١٥٢).

- أدى تشريع ليكورغوس الذي حرم على المواطنين أن يشتغلوا بالصناعة أو التجارة ومنعهم من الأسفار، إلى جهلهم بطوم بلاد اليونان وآدابها وفلسفتها. فعمد إلى عزل إسبرطة ورجالها لتفرغهم للحرب فقط. فقد كان الجيش عماد السلطة في إسبرطة ومناط فخرها، لأنها وجدت في شجاعته ونظامه ومهارته، أمثها ومثلها الأعلى وكان كل مواطن يدرّب تدريجاً مريراً قاسياً. وبفضله نشأت الهيليت Hoplites الإمبرطية وهي فرق المشاة المترابطة الثقيلة، قاذفات الحرب والتي كانت تقذف الرعب في قلوب الاتيين أنفسهم فقد كان التناقض والعداء بين الإمبرطيين والاتيين على أشده^(١٥٣) وبهذا يعد النقد الأرسطي لإسبرطة ونظامها السياسي، معبراً عن الروح العامة للاتيين ما عدا أفلاطون الذي أعجب بنظام إسبرطة السياسي والاجتماعي وود أن يطبقه في مدينته المثالية.

ويتمثل الهدف الرئيسي في نقد أرسطو للإمبرطيين في تجاهلهم محورية الفرد وما يتعلق به واتصرفهم إلى شئون الدولة العسكرية.^(١٥٤)

وجاء نقده لهذين النظامين الإمبرطيين والكريتي لتأثر أفلاطون بهما في بناء نظامه السياسي^(١٥٥). وهو ما يؤكد تمركز أفلاطون وفلسفته السياسية أو بالأصح فلسفته عامة. في ما قام به أرسطو من نقد.

ب- نقد نظام الكريتيين :

رأى أرسطو أن النظام الكريتى قريب جداً من النظام السياسى للإسبرطة ، وهو يتضمن شرائع عدة لا تقل قيمة عن مثيلاتها فى الدستور الإسبرى ولكن معظم شرائعه أقل جلاءً وأحكاماً ، وذهب المؤرخون إلى أن النظام الإسبرى حبذا حذو النظام الكريتى فى معظم تفاصيله . إلا أن أكثر القوانين الكريتية القديمة تقل ضبطاً وأحكاماً عن القوانين الإسبرطية الحديثة (١٥٧) .

وقام أرسطو بعرض مقارنة بين النظامين الإسبرى والكريتى ، رافضاً ما ذهب إليه بعض الكتاب من أن النظام الإسبرى تلّثر بالكريتيين .

فذهب إلى أن النظام الكريتى يجارى النظام الإسبرى فى بعض الأمور . فالذين يقومون بحراثة الأرضى عند الإسبرطيين هم الأرقاء ، والذين يقومون بها عند الكريتيين هم أهل الأرياف . وعند كل من القومين تقام موائد عمومية ولكن يرجع أصلها إلى الكريتيين وأخذها الإسبرطيون عنهم ، وكانت الموائد العامة عند الكريتيين أفضل لأنه كان ينفق عليها من مثل الخزينة العامة من غلات الأرضى ونتاج الماشية وواردات الدولة والضرائب التى يؤديها أهل الأرياف . حيث كفت مقسمة إلى ثلاثة أقسام الأول لخدمة الآلهة والثانى للمصالح العمومية ، والثالث للموائد العامة . (١٥٨)

ويمكن إيجاز أهم الانتقادات التى وجهها أرسطو إلى الدستور الكريتى فيما

يلى :

- أدى رفع المسئولية عن أعضاء مجلس الشيوخ وتقليدهم السلطة مدى الحياة ، إلى استبدادهم وانفرادهم برأيهم فى الحكم دون التقيد بالقوانين الشرعية المكتوبة . وهو أمر لا تؤمن عليه.

- إن أسوأ العيوب التي تنتقص من قدر هذا الدستور هو ذلك الضغط الذي يمارسه العظماء مراراً. إذا ما رغبوا في تجنب العقاب، لكي تظل مناصب الإدارة شاغرة. وبفضل هذه الاضطرابات لم يكن لها سياسة بل كانت حكماً استبدادياً وقد اعتاد أولئك العظماء أن يحرصوا الشعب والأحلاف على حكمها . ويخشوا الشعب في البلاد بما يحقق لهم إقامة حكم فردي.

- إن دولة مضطربة على هذا النحو تكون فريسة سهلة لمن يريد مهاجمتها ويستطيع إلى ذلك سبيلاً . وقد أظهرت انحراب الخارجية^(١٥٩) التي هبت عليهم ضعف نظمهم ووهن تشريعاتهم.^(١٦٠)

- لم تعاقب كريت من قلة سكانها ، كما كان الحال عند الإمبرييين وما اضطروهم إلى إعطاء الجنسية للأجانب. لأن الكريتيين لا يحالفون سلطة أجنبية .

- أفاضل المشرع الكريتي في حديثه عن منقعة القناعة في الأكل، وعلى التعفف والابتعاد المؤقت عن النساء كي لا يكثر حملهن ويزداد سكان الدولة بما لا يسمح معه تقدمها . ولكنه أباح مغالبة الذكور^(١٦١) .

- أعطى المشرع الكريتي قدراً كبيراً للمرأة وتكاد النساء أن تكن صاحبات السلطان الأعلى في الحياة الكريتيّة . كما فعل المشرع الإمبرطي وقد تأثر أفلاطون بكلا الدستوريين.^(١٦٢)

جـ- نقد دستور قريطاجة^(١٦٣):

رأى أرسطو أن الكرخدونيين^(١٦٤) . انتهجوا في سياستهم منهجاً حسناً يناهسون به غيرهم في كثير من شرائعهم ، ولكنهم مع ذلك يقترئون من النظام

الكريتى فى كثير من النظم، مع تقارب السياسات الثلاث الكريتية والإمبرطية والكرخدونية مع الإشادة بأفضلهم جميعاً .

ويبدو أن الدستور الأفضل طبقاً لما قدمه أرسطو من نقد للدساتير السابقة يتمثل فى الدستور الكرخدوني ، ويتضح ذلك من انتقاداته لهذا الدستور والتي يمكن حصرها فيما يلى :

- أجاد الكرخدونيون فى جواب كثيرة من نظمهم ، والسلايل على حسن انتظام دستورهم ، أنه على الرغم من مشاركة الشعب فى السياسة ظل الدستور الكرخدوني على منهجه السياسى الأصلى ، ولم تطرأ عليه ثورة ولم يقاومه طاغية.
- يشبه النظام الكرخدوني الدستور الكريتى فى أحزابه السياسية العامة . ولكن يفضل النظام الكريتى ، لكون ملوكه متخزين لا من أسرة واحدة ولا من الأسر المنحطة ، بل من الأسر الممتازة، ويفضل أيضاً ذلك النظام بكونه ينظر فى اختيار الشيوخ لا إلى العمر بل إلى الأفضل والأصوب، الذى يعود بالنفع على الدولة .
- يشبهه الدستور الكرخدوني جميع الدساتير التى تجمع بين نظامى الارستقراطية والديمقراطية مع تحراجه عن حكم الأعيان وميله إلى حكم الأقلية لتوافر شرطين يعتد بهما فى اختيار الملوك والقادة وهما الغنى والفضيلة على الرغم من اختلافهما وعدم توقف أحدهما على الآخر^(١١٥) .
- على الرغم من أن الجمع بين الوظائف يعد أمراً غير مقبول إلا أنه قد اعتبر عند الكرخدونيين شرف كبير . فهل يستطيع الإنسان أن يؤدى ياتقان أكثر من عمل فى آن واحد؟

إن واجب المشرع أن يقرر تقسيم الوظائف، وألا يكلف فرداً واحداً بعينه أن يعمل في الموسيقى وفي الأحنية في الوقت نفسه، وجدير بالذكر أنه كلما كانت إدارة الأعمال ذات عدد أكثر كانت أحسن إدارة وأسرع قدرة من حيث الأداء والتنفيذ ويمكن التحقق من صدق هذا في الأعمال الحربية والبحرية حيث أن لكل رجل خدمة خاصة من طاعة أو سلطة. (١١٦)

- تجنب الكرخدونيون على أفضل وجه مساوئ سياستهم المنتمية إلى حكم الأقلية وذلك يسعيهم إلى إغناء جزء من شعبهم وإرساله إلى مستعمراتهم وبهذه الوسيلة يعالجون سياستهم ويضمنون لها البقاء، مع أن الواجب يقضى بأن يميل المواطنون إلى السكينة بفضل تكبير المشرع وإذا تمرد الشعب تبعاً لنظامهم فلا علاج لهذه الحالة عن طريق الشرائع ولا سبيل إلى تحقيق الطمأنينة والرجوع إلى السلام الذي نص عليه أصل نظامهم. (١١٧)

مختص:

تعلق النقد الأرسطي في مبحثي الأخلاق والسياسة ، بفساد النظريات الأخلاقية سواء كانت موجودة بالفعل أو كان وجودها مثالياً لا يجد الفرد سبيلاً إلى تحقيقها ، وفساد النظم والسياسات السياسية الفعلية والنظم المثالية التي قامت على السياسات التي قيل عنها أنها الأنسب . فكان نقده للطبيين منصفاً على المنهج ورفضه للفكرة شكلاً وموضوعاً وخاصة القانون الطبيعي الذي أخضع له الطبيعيون الطبيعية والموجودات، مع رفضهم للعرف إيماناً بضرورة العيش وفقاً للطبيعة التي منحت البشر كافة المساواة، كذلك نقده لتفوق الحاكم الفيلسوف عند أفلاطون على العرف والعادات والتقاليد والقوانين الوضعية التي أمن سقراط بتفويضها، على الرغم من عدم إنصافها له، وجاء النقد الأرسطي لمواجهة القوانين المدونة ، دون الاقتراب من العادات والتقاليد المرعية بين الجماعات لما في هذه القوانين من تحقيق ومراعاة للمصلحة الخاصة . كما ذهب بعض السوفسطائيين مثل أنتيفون وليكوفرون اللذان رأيا أن الذي يضع القوانين ، يراعى أن تكون طبقاً لمصلحته الخاصة . كذلك في تعريفهم للعدالة بأنها تعني مصلحة الأقوى .

ويتضح أيضاً أن النقد الأرسطي لمبحثي الأخلاق والسياسة قد انصب على نقد أفلاطون في هذا المجال بصفة أساسية منتقلاً من نقد الآراء الأفلاطونية إلى نقد النظم الأخرى ولولا تأثير أفلاطون في جمهوريته بالمستور الاسبرطي والكريتي والكرخدوني ، وحلمه بدولة المدينة التي تشابه هذه الأنظمة . لما قام أرسطو بنقدها. ونستنتج من نقد أرسطو لآراء أفلاطون السياسية ، عدم اطلاعه الكامل على المؤلفات الأفلاطونية فقد ذهب إلى أن أفلاطون قد زاد عدد الحراس في قوانينه إلى خمس آلاف حارس ، والصحيح كما ورد في قوانين أفلاطون أنهم خمسة آلاف

وأربعين حارس ولكن من الممكن أن يكون أرسطو قد قال ذلك على سبيل المجاز لبيان التفاوت وزيادة عدد الحراس في قوانينه بخلاف ما حدده في الجمهورية لزيادة عدد العاطلين في الدولة وجعلها حربية في المقام الأول، ولكن نقده لـأفلاطون بأن في استطاعة الإنسان أن يسكن بيتين في وقت واحد لم يكن صحيحاً لرفض أفلاطون هذه الفكرة ونقدها إذ أنه من المستحيل على رياضي ومهندس إدراك قانون عدم التناقض وفي تأكيد أفلاطون على ضرورة أن يكون للمرء بيتين يسكن أحدهما في الصيف والآخر في الشتاء. وجاء أرسطو وأكد على ذلك أيضاً. ولكنه رأى أن يكون أحدهما بداخل المدينة والآخر على حدودها.

لقد جانب أرسطو في نقده لأفلاطون الصواب حيناً والخطأ أحياناً عدة فقد كان محقاً في تجاهل أفلاطون للفرد واهتمامه بالدولة كوحدة واحدة وكذلك شيوع النساء والأولاد الذي اعتبر أنه تمثلاً بالدستور الإمبراطي وإن لم يكن يرجع إلى أسباب وعوامل نفسية بداخل من أقره .

حواشي الفصل الرابع

- (١) د/ أميرة مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٤٣.
- (٢) ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. شرح وتحقيق د/ تزار رضا، مكتبة الحياة بيروت، دت، ص ٨٦.
- (3) Eduard Zeller, out lines of the history of Greek Philosophy p. 19.
- (4) Aristotle Magna moralia B1, ch.15, 1188b, 15-20.
- نقلاً عن د/ محمود مراد. الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط١، إسكندرية، ١٩٩٩، ص ٣٤٢.
- (5) Aristotle. Ncomachean Ethics, translated by, J.L. Ackrill b1, 1094, 2-6.
- (6) Ibid., B1, 1101, a4-10.
- (٧) أرسطو السماع الطبيعي، ٢م، ٥ف، ١٩٧، ١٧-٧، ص ٥٧.
- (8) Aristotle, Op. Cit, B2- ChI, 1103a, 15-20.
- (9) Williams, sahakian, systems of ethics and value theory, philosophical library, New York, 1963, p.5.
- (١٠) " الصدفه عند أرسطو تعنى العلل العرضية التي تكمن وراء الأفعال والأحداث التي تتم مصداقاً ولا تدخل للإنسان فيها. وهي تختلف عنه عن المعنى الديني الذي كان سائداً قبله إلا وهو رد المصادفة إلى قوة خفية تحدثها ويطلق عليها عند اليونان (توخى) Tyche وعند الرومان فورتونا.
- انظر د. جميل صليبا. المعجم الفلسفي ج-٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، باب المصم، ص ٣٨٥. وأيضاً: أمين سلامة. معجم الإعلام في الأساطير اليونانية والرومانية. مؤسسة العربية للطباعة والنشر والإعلام، ط٢. القاهرة ١٩٨٨، ص ١٤٠.
- (١١) د/ محمد مراد. الحرية في الفلسفة اليونانية ص ٣٤٢، ٣٤٣.
- (12) Aristotle, Nicomachean Ethics, B1, ch6, 1096b, 5-7.
- (13) Ibid. B6, chI 1145 b7-11.
- (14) Ibid. B6, ChI, 1145b, 23-30.
- (15) Ibid. B6, ChI, 1145b, 30-35.
- (16) Theodor Gomperz. Greek thinkers. Vol.5. Translated by G.G. Berry p,267.
- (١٧) د/ أميرة مطر. المرجع السابق، ص ٣٤٦.
- (18) Aristotle, Op. Cit, B6- Ch3, 1148a, 15-20.
- وأيضاً اميل برهيه. تاريخ الفلسفة، ج١، الفلسفة اليونانية، ص ٣١٢-٣١٣.

(19) Bernard Mayo, *Ethics and the Moral life*, Macmillan. New York 1985 p.151.

See also: tom L.Beauchamp. *Philosophical Ethics an introjuction to Moral Philosophy* San Francisco, New York, 1982, p.151.

(20) Aristotle, Op. Cit, B6- Ch2, 1146a, 22-27.

(٢١) د/ أميرة مطر. المرجع السابق، ص ٣٨١.

(22) Aristotle, Op. Cit, B8- Ch1, 1172 b9-11, p.161.

(٢٣) د. توفيق الطويل. الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها. منشأة المعارف، ط١، إسكندرية، ١٩٦٠، ص ٥٥.

(٢٤) إسماعيل مطهر. فلسفة اللذة والألم. مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٦، ص ١٨٦.

(25) Nistotle Nicomacheom Ethics. B8 ch3 1124a 10:15 p.165.

(٢٦) د/ زكريا إبراهيم. المشكلة الخلقية سلسلة مشكلات فلسفية (٦) دار مصر للطباعة، ط٢، القاهرة ١٩٧٥، ص ١٢٥.

(٢٧) "أفروديت: هي إحدى آلهة الأولمب وهي ابنة زيوس وديوني، وهي فينوس عند الرومان وهي ربة الإخصاب بسائر أنواعه، وربة الحب ومسرته والزواج. وربة الجمال التي تهب البشر جمال الجسد وفتنته وربة الإغراء. وروي عنها العديد من المخادق والأفعال الهوجاء. وهي أيضاً الزوجة الخفنة. والمرأة اللعوب التي تتفنن في احتساب الرجال من حولها. انظر: أمين سلامة. معجم الأعلام في الأساطير اليونانية والرومانية - ص ٢٩: ٣١.

(٢٨) د/ أميرة مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٨٤.

(29) J.L. Ackrill. *Aristotle's Ethics* Faber and Faber limited First Published, London 1973 P.19.

(30) Aristotle. Op. Cit. B8. ch4 1175a 12-15.

وأيضاً د/ زكريا إبراهيم. المشكلة الخلقية، ص ١٢٤.

(31) Ibid, B8 ch3 1176. 15-17.

(٣٢) د/ ملحد فخري. أرسطو "المعلم الأول"، ص ١٢٨.

(33) Aristotle Nicomacheam Ethics B6, ch14, 1153d, 29-30.

(٣٤) أرسطو. دعوة للفلسفة (فقرة ٨٧ إلى ٩٢) ص ٨٨، ٨٩.

(٣٥) شارل فرنز. الفلسفة اليونانية ص ١٨٧.

(36) Aristotle. OP. cit. B8, ch4, 1174a, 5-10.

(37) Ibid, B8, ch3, 1174b, 5-9.

(٣٨) شارل فرنز. المرجع السابق ص ١٨٨.

(39) Aristotle. Op. Cit. B1, ch5, 1096b, 12-14.

(40) Ibid, B1, ch6, 1097a, 5-19pp. 49-50.

نقلا عن د/ماجد فخري. المرجع السابق ص ١٠٨-١٠٩.

(41) Aristotle, Nicomachean Ethics B1, ch6, 1096a, 15-17.

(42) Ibid, B1, ch6, 1096a, 20-30.

(43) Ibid, B1, ch7, 1096a, 15-17.

(44) Ibid, B1, ch7, 1097a, 10-15.

(45) J.L, Ackrill, Aristotle Ethics, P.14.

See also: Theodor Gomperz, Greek thinkers vol 5 P.267.

(46) Aristotle Op. cit. B1, ch4, 1095b, 4-9.

نقلا عن/د/ماجد فخري. أرسطو ص ١٠٧-١٠٨.

(47) Theodor gomperz Op. Cit, vol.5, pp. 268-269.

(48) Ibid vol.5, p.272.

(49) Aristotle. Nicomachean Ethics. B3, chl, 1110d, 20.

وأيضاً شارل فرنس. الفلسفة اليونانية. ص ١٨١.

(50) Gomperz, Op. cit. vol.5, p.275.

(51) Ibid. Vol.5, p.276.

(52) Aristotle. Op.cit, B6, ch3, 1147b, p.10.

(53) William sahakian systems of Ethics and value theory p.15.

(54) Aristotle. Op. Cit. B6, ch3, 1147b, 10:13.

وأيضاً. يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩٨.

(٥٥) وولتر ستيس. تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٠٦.

(56) Gomperz. Op. Cit., vol.5, p.227.

(٥٧) د/ماجد فخري. أرسطو، ص ١١١-١١٢.

(٥٨) شارل فرنس. الفلسفة اليونانية، ص ١٨٢.

(٥٩) أرسطو دعوة للفلسفة، ص ٩١، ص ٩٠.

(60) Aristotle. Nicomachean Ethics, B1, ch9, 1099b, 11-17.

(61) W- Jeager Aristotle, Translated by R.Robinson, Oxford, London, 1962.
p.24.

See also: J.L Ackrill, Aristotle' s Ethics, p.29.

- (62) A. H. Chroust- Aristotle, vol.1, Routledge and Kegan Paul, London 1973, pp.221-222.
- (63) Aristotle Nicomachean Ethics, B6, ch1. 1152a, 5-10.
نقلا عن د/ أميرة مطر الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٥٢.
- (٦٤) د/ محمد فتحي عبد الله مترجموا وشرح أرسطو عبر العصور، ص ١١-١٢.
- (65) Aristotle. Politics. Translated With an introduction by Ernest Barker, Oxford University Press New York 1962, B2 ch1 1260b 27-29.
والترجمة العربية. أرسطو الميسمات نقله من الأصل اليوناني وعلق عليه الأب أوغستينس بريارة البوليسمي اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإيساقية بيروت ١٩٧٥.
- (66) Ernest Barker, the Political thought of plato and Aristotle Library of congress, New York 1959, p.17.
- (٦٧) د/ فؤاد محمد شبل. الفكر السياسي، ج ١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٩١.
- (68) Ernest, Barker, op, cit, p, 21.
- (٦٩) د/ أحمد فؤاد الأهواني. فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط شنرة (٥٣)، ص ١٠٦-١٠٧.
- (70) Ernest Barker. Op, cit, pp. 22-23.
- (71) Ibid, p. 23.
- (٧٢) د/ أحمد فؤاد الأهواني. المرجع السابق، رقم ١١٤، ص ١١٠.
- (73) Ernest Barker, op, cit, p.3.
- (٧٤) إرنست باركر. النظرية السياسية عند اليونان، ج ١، ص ١٢٧.
- (٧٥) د/ أميرة مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ص ٣٥٤ ط ٤ القاهرة ١٩٨٧ ص ٤١.
- (76) Aristotle politics, BI, ch2, 1252b, 1.
- (77) Ibid. BI, ch5, 1254a, 2.
- (78) Ibid. BI, ch5, 1252a, 1.
- (٧٩) د/ محمد فتحي الشنيطي نماذج من فلسفة السياسة، مكتبة القاهرة الحديثة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦١، ص ٣٥.
- (80) D.R.Bhandari and R.R sethi. Studies plato and Aristotle, Bombay, London, 1967, p.165.
- (81) Ernest Barker, op, cit, p, 209.
- (82) Robert Mayhew, Aristotle, Criticism of Plato's Republic, Rowman & little publishers New York 1997 pp.4-5.
- (83) Ibid. pp. 7-8.

(84) Ibid. pp. 13-14 .

(85) Aristotle , Op. Cit. B2, ch2, 1261a, 4 .

(86) R.F. Stalley, Aristotle criticism of plato's Republic, Oxford University, press New York 1991, p. 20 .

(٨٧) د/ أميرة مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ص ٣٥٤ .

(88) Aristotle . Op. Cit. B2 ch2 1261a-5 .

(89) Ibid. B2 ch2 1261b 7 .

(٩٠) د/ أميرة مطر. المرجع السابق ص ٣٥٤ .

(٩١) أرسطو . رسالة إلى الاسكندر في السياسة ضمن مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب مع تعريب اسحق بن حنين لمقالات فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو. نشرها تباعاً في مجلة المشرق الآباء اليسوعيون لويس مطوف و خليل آده ولويس شيخو المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين ط٢ بيروت ١٩٩١ ص ٤٥ .

(92) Aristotle . politics B2 ch 3 1261b7 .

(٩٣) د/ فؤاد شبل . المرجع السابق ج ١ ص ١١٨ .

(٩٤) د/ محمد فتحي الشنيطي المرجع السابق ص ٣٢ .

(95) Aristotle . Politics, B2 ch3 1261b, 9 .

(96) Ibid. B2 ch2 1261a 5 .

(٩٧) د/ علي عبد الواحد وافي. الأبب اليوناني القديم ودلالته على عقائد اليونان ونظماهم الاجتماعي . دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٥١ .

(٩٨) د/ علي مسلمي النشار وآخرون ديمقريطس ص ص ١٢١ - ١٢٢ .

(99) Aristotle, Op. Cit., B2, ch4, 1262a, 10.

(100) Ropert Mayhew. Aristotle Criticism of plato's Republic, p. 102 .

(١٠١) برتراند رسل . تاريخ الفلسفة الغربية، ك١، والفلسفة القديمة، ص ٣٢ .

(١٠٢) د/ علي عبد الواحد وافي . المرجع السابق ص ص ٥١ - ٥٢ .

(103) Aristotle . Op. Cit., B2, ch4, 1262a, 15.

(١٠٤) د/ محمد فتحي الشنيطي . نماذج من الفلسفة السياسية ص ٢٣ .

(105) Aristotle, politics, B2, ch4, 1262a, 15 .

(106) G.E.M. Anscombe and p.T. Geach, three philosophers, Basil Black well, Oxford, 1961 p. 53 .

(107) Aristotle politics, B2, ch5, 1263b, 8 .

(108) Ibid. B2, ch5, 1263 b 9.

(109) Ibid. B2 ch5 1264 a 15 .

- (١١٠) د/ محمد فتحى الشنيطى نماذج من الفلسفة السياسية ص ٣٣ ، ٣٤ .
- (111) Aristotle Op. Cit. B2, ch3, 1261c, 10.
- (١١٢) د/ فؤاد محمد شبل . الفكر السيلسي ج١، ص ١٢٢ .
- (١١٣) نفس المرجع، ص ١٢٣ .
- (114) E. Barker. The political thought of plato and aristotle.
- (115) Aristotle . Op. Cit. B2, ch5, 1264b, 1.
- (116) Ibid., B2, ch5, 1264a, 2-3.
- (117) Plato. laws, B5, chI, 77 .
- (118) Ernest Baker, Op. Cit, p. 357 .
- (119) R.R. Sethi Aristotle's criticism of the laws of plato, chand and co. New Delhi, p. 172.
- (120) Ibid., p. 173 .
- (121) Aristotle . politics, B2 ch6, 1265a, 4 .
- (122) Ibid. B2 ch6 1265b, 6 .
- (123) Ibid., B2, ch6, 1265b, 8 .
- (١٢٤) أرسطو السياسيات تعليق ص ٦٩ هـ ٨، الأب أوغسطس بريارة البوليسى
plato laws B5 779
Aristotle politics B7 ch 8 1329 b 7.
- (125) R.R. secthi Op. Cit. P. 172 .
- (126) Aristotle Op. Cit B2 ch6 1266a 11 p. 52 .
- (١٢٧) جون باول الفكر السيلسي الغربي. ترجمة محمد رشاد خميس، مراجعة د/ راشد البراوى،
الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٥٨.
- (١٢٨) السيادة: هي أحد المفاهيم الأساسية في علم السياسة، ولها تعريفات كثيرة ومتنوعة. ويعد
جان بودان أول كاتب غربي يؤلف نظرية متنافسة عن السيادة ويعرفها. بأنها السلطة العليا
فوق المواطنين والرعايا والتي لا تقيد بقانون، أما جروتيس الذي ظهر بعد بودان فيعرفها بأنها
السلطة السياسية العليا المخولة لمن لا تخضع أفعاله لأي سلطة أخرى. والذي لا يمكن لإرادته
أن تتخطى. فهي القوة المعنوية لحكم الدولة.
- أنظر د/ محمد عبد المعز نصر. في النظم والنظريات السياسية، ص ٥٤.
- (١٢٩) د/ محمد عبد المعز نصر. في النظريات والنظم السياسية. ص ١١٦ - ١١٧ .
- (١٣٠) فرانسيس وولف . أرسطو والسياسة . ترجمة أسامة الحاج . المؤسسة الجامعية للدراسات
والنشر والتوزيع ط١ بيروت ١٩٩٤ ص ١٢٥ .
- (131) Aristotle . Op. Cit B3 ch7 128 a 16 p. 120 .

(132) Ibid. B3 ch8 – 128 b I .

(١٣٣) فرانسيس وولف . المرجع السابق ص ١٢٢ ، ١٣٤ .

(134) Aristotle., Op. Cit., B3, ch9, 1281b, 3.

نقلًا عن د/ محمد عبد المعز نصر المرجع السابق ص ٥٥ - ٥٦ .

(135) Ibid. B3, ch11, 1283b, 6.

(136) Aristotle . politics B2, ch7, 1266b, 3 .

(137) Ibid., B2, ch7, 1266b, 2,3.

(138) Ibid., B2, ch7, 1266b, 6.

(139) Ibid., B2. ch7, 1267a, 16.

(140) Ibid., B2, ch7, 1267b, 17.

(141) Ibid., B2, ch7, 1267b, 18.

(١٤٢) رولف ستارك . البناء الكلي لمسيحية أرسطو . ترجمة د/ جورج كتوره ضمن كتاب السياسة عند أرسطو . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط١ ، بيروت ١٩٨٧ ، ص ٥٠ .

(١٤٣) د/ محمد عبد المعز نصر . المرجع السابق ص ٦٣ .

(١٤٤) * هيبوداموس الملطي . مهندس وأبيب أصله من ميلتس عشق إيفان حرب البلوبونتروازدهر حوالي سنة ٤٨٠ ق-م وسميت إحدى سلحات البرنفس (أحد موائى أثينا الثلاثة) باسمه وهو ذات أصل فيثاغورى أشهر مؤلفاته الأحكام السياسية . الذى قلم أرسطو بنقده. أرسطو للمسيحية. ك٢، ف٥، ه١، ص ٧٩، تطبيق الأب أوغسطينس بريولة البوليس وأيضاً :

Aristotle . politics B2 ch8 – 1267b I .

(١٤٥) جون بول . الفكر المسيحي الغربي ص ٥٩ .

(146) Aristotle . politics B2, ch8, 1267b, I .

(١٤٧) أرسطو . المسيحية . تطبيق الأب أوغسطينس البوليسى، ك٢، ف٥، ه١، ص ٨٠ .

(148) Aristotle Op. Cit. B2, ch8, 1268a-b, 50-15 .

(١٤٩) جون بول . المرجع السابق ص ٥٩ .

(150) Aristotle. Op. Cit. B2, ch8, 1271a, 33 .

(١٥١) عادل على طه سكين . الفلسفة السياسية عند أرسطو، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف د/محمد فتحى عبد الله، كلية الآداب، جامعة طنطا، ١٩٩١، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(152) Aristotle Op. Cit. B2, ch9, 1271b. 12.

وأيضاً عادل على طه، المرجع السابق، ص ١٦٦ .

(153) Ibid. B2, ch8,9, – 1269a, 1272a, p. 75 : 81 .

(١٥٤) ول ديورانت . قصة الحضارة . ج١، المجلد الثلثى، حياة اليونان، ص ١٥٣ .

(155) W.D. Ross . Aristotle. p. 268 .

(١٥٦) رولف ستروك البناء الكلي لمسياسيات أرسطو ص ٥٢ .

(157) Aristotle . Op. Cit. B2, ch9, 1271b, I.

(158) Ibid. B2, ch9, 1272a, 4 .

نقلًا عن / عادل على طه سكين . للفلسفة السياسية عند أرسطو ص ١٦٧ .

(١٥٩) لا يعرف بالضبط عن أي حرب يتكلم عنها أرسطو هنا. انظر تعليق الأب أوغسطينس البوليسي، ك٢، ف٧، ٨٨، ص ١٠٠ .

(160) Ibid. B2, ch9, 1272ab, 5,6.

(161) Ibid. B2, ch9, 1272b, 8.

(١٦٢) ول ديورانت . قصة الحضارة، ج١، المجلد الثاني، ص ٢١٧ .

(١٦٣) * قرطاجة : استخدم أرسطو اللفظ اليوناني (PXIOVIA) والذي عرف عند العرب بقرطاج أو قرطاجة أو قرطاجنة وهي إحدى المدن التابعة إلى جمهورية تونس الحالية . فلا يوجد اختلاف جوهري للألفاظ السابقة فهي تحمل دلالة واحدة ، وتشير إلى المستور الكرذوني الذي انتقده أرسطو.

(١٦٤) * الكرذونيين : هم أهل كرذون ، وكرذون هو اللفظ اليوناني الذي أطلقه أرسطو على قرطاجة التي تأسست في القرن السابع ق.م وقد بنتها في شبه جزيرة ، بقرب تونس الحالية ، طائفة غينيقيّة ارتحلت من صور بقيادة الأمير يدو فعظمت المدينة ووسعت ممتلكاتها حتى أصبحت جمهورية بحرية كبيرة. وفتحت مستعمرات عدة في صقلية وأسيقيا ونزلت روما عدوتها في حروب طويلة دامية عرفت بالحروب الفينيقية ودان الكرذونيون للرومان الذين محوا أثر قرطاجة وقوضوا كل معالم عزها ومجدها سنة ١٤٦ ق.م وبينما كان أرسطو يكتب عن الدكتور الكرذوني كانت قرطاجة في أوج صولتها واقتدارها.

انظر أرسطو - السياسيات . تعليق الأب أوغسطينس البوليسي، ك٢، ق٨، ٨٨، ص ١٠١ .

وأيضاً: Barker . Op. Cit. P. 83.

(165) Aristotle Op. Cit. B2, ch11, 1273a, 5.

(166) Ibid. B2, ch11, 1273b, 13 .

نقلًا عن د/ عادل على طه سكين . الفلسفة السياسية عند أرسطو، ص ١٩٩ .

(167) Ibid. B2, ch11, 1273b, 9 .

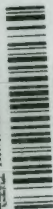
فهرس

الصفحة	الموضوع
٥	إهداء
٧	تمهيد
	الفصل الأول
١٥	الاتجاهات النقدية لدى فلاسفة اليونان السابقين على أرسطو
	الفصل الثاني
٩٩	الاتجاه النقدي عند أرسطو في مؤلفاته المبكرة والمنطقية ومراحل تطوره
	الفصل الثالث
١٤٥	الاتجاه النقدي عند أرسطو في مبحثي الطبيعة والميتافيزيقا ..
	الفصل الرابع
٢٢٥	الاتجاه النقدي عند أرسطو في مبحثي الأخلاق والسيلسة

محمد
الملك



Bibliotheca Alexandrina



1202726